

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

РЕФЛЕКСИЯ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Г.П.Щедровицкий

Вопросы методологии, 1994, № 3-4

<http://www.circle.ru/archive/vm>

Предисловие А.А.Пузыря

Публикуемый текст доклада о рефлексии всегда представлялся мне одной из самых сильных и глубоких работ Георгия Петровича, работой одновременно и основательной и изливной, рассуждением, неуловимо продвигающимся к цели и вместе с тем дающим место живой, пульсирующей, страстной, развертывающейся здесь и теперь перед нами мысли, мысли предельно ситуативной, во всем ее драматизме и непредсказуемости. Здесь Георгий Петрович - мыслитель, всегда последовательно, до конца продумывавший проблему в большой культурно-исторической перспективе, мыслитель, бесстрашно рискующий подчас остаться в одиночестве даже в кругу ближайших учеников и соратников, шедший новыми - «поперек» всей традиции - путями, несравненный полемист и увлекающий за собой первопроходец - предстает во всем своем неотразимом блеске.

Доклад Георгия Петровича занял два вечера, два трехчасовых, как сказано в подзаголовке, «совместных заседаний» системно-структурного семинара и семинара по исследованию рефлексивных процессов в самом начале 1972 г. Последним семинаром, проходившим по средам в Институте экономико-математических проблем, руководил Владимир Александрович Лефевр. Доклад Лефевра, на котором между ним и Георгием Петровичем возникла острая полемика, закончился прямым вызовом, брошенным Лефевром Георгию Петровичу, и был, собственно, непосредственным поводом для его «ответного» выступления. Все это стало, конечно же, только поводом для развертывания серьезной дискуссии по общему и наиболее принципиальным проблемам деятельностной методологии. Как это можно видеть из публикуемого текста доклада, разговор с самого начала вышел далеко за границы первоначальной полемики. Доклад начался в довольно напряженной атмосфере. Постепенно, однако, атмосфера эта стала заметно меняться: напряжение и напряженность сменялись поначалу удивлением и восторгом, а затем и подлинным энтузиазмом участников семинара, захваченных неординарностью происходящего, перекликаясь присутствия на том вечном «шире» мысли, которая уже больше чем мысль, ибо берет свою силу и масштаб в поступке целым ставящей себя на карту личности.

Способны ли ощутить все это нынешние читатели отделенного от нас почти четвертью века текста? Текста, быть может, на чей-то «современный» взгляд уже вряд ли «устаревшего», «принадлежащего истории», а в перспективе последующего бурного развития методологической мысли во многом даже «преодоленного». Хотелось бы думать, однако, что и они смогут испытать, и не единожды, хотя бы толкнутого того невольного изумления и благодарной радости, которых достойна эта редкая по силе и красоте работа.

Я благодарен редакции журнала за предоставленную мне возможность подготовить этот текст Георгия Петровича к публикации. Моя работа свелась, по сути дела, к исправлению очевидных опечаток и ошибок, а также, в некоторых, немногочисленных местах, к чисто «косметической» правке, настолько незначительной, что я счел возможным не обозначать ее при публикации.

Выполнена она по машинописному экземпляру текста (103 страницы через два интервала) из «библиотеки» ММК (регистрационный номер «72-6»), той, что в 70-е гг. размещалась на стеллажах, занимавших целую стену в одноименной квартире Георгия Петровича на Петрозаводской улице, где в течение многих лет проходили домашние семинары кружка. Текст является несомненно *авторизованной* стенограммой доклада. На это указывает не только его характер (одного этого недостаточно для подобного заключения, поскольку, как известно, устная речь Георгия Петровича была такова, что, будучи непосредственно положена на бумагу, сплошь и рядом оказывалась безупречными письменным текстом); на это указывают прежде всего явные следы основательной переработки стенограммы, в

РЕФЛЕКСИЯ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Г.П.Щедровицкий

Вопросы методологии, 1994, № 3-4

<http://www.circle.ru/archive/vm>

Предисловие А.А.Пузыря

Публикуемый текст доклада о рефлексии всегда представлялся мне одной из самых сильных и глубоких работ Георгия Петровича, работой одновременно и основательной и

изящной, рассуждением, неуклонно
продвигающимся к цели и вместе с
тем дающим место живой,
пульсирующей, страстной,
развертывающейся здесь и теперь
перед нами мысли, мысли предельно
ситуативной, во всем ее драматизме
и непредсказуемости. Здесь Георгий
Петрович - мыслитель, всегда
последовательно, до конца
продумывавший проблему в большой
культурно-исторической
перспективе, мыслитель, бесстрашно
рискующий подчас остаться в
одиночестве даже в кругу ближайших
учеников и соратников, шедший
новыми - «поперек» всей традиции -

путями, несравненный полемист и увлекающий за собой первопроходец - предстает во всем своем неотразимом блеске.

Доклад Георгия Петровича занял два вечера, два трехчасовых, как сказано в подзаголовке, «совместных заседания» системно-структурного семинара и семинара по исследованию рефлексивных процессов в самом начале 1972 г. Последним семинаром, проходившим по средам в Институте экономико-математических проблем, руководил Владимир Александрович Лефевр. Доклад Лефевра, на котором между ним и Георгием Петровичем

возникла острая полемика, закончился прямым вызовом, брошенным Лефевром Георгию Петровичу, и был, собственно, непосредственным поводом для его «ответного» выступления. Все это стало, конечно же, только поводом для развертывания серьезной дискуссии по общим и наиболее принципиальным проблемам деятельности методологии. Как это можно видеть из публикуемого текста доклада, разговор с самого начала вышел далеко за границы первоначальной полемики. Доклад начался в довольно напряженной атмосфере. Постепенно, однако,

атмосфера эта стала заметно
меняться: напряжение и
настороженность сменились
поначалу удивлением и вниманием, а
затем и подлинным энтузиазмом
участников семинара, захваченных
неординарностью происходящего,
переживанием присутствия на том
вечном «пире» мысли, которая уже
больше чем мысль, ибо берет свою
силу и масштаб в поступке целиком
ставящей себя на карту личности.

Способны ли ощутить все это
нынешние читатели отделенного от
нас почти четвертью века текста?
Текста, быть может, на чей-то
«современный» взгляд уже изрядно

«устаревшего», «принадлежащего истории», а в перспективе последующего бурного развития методологической мысли во многом даже «преодоленного». Хотелось бы думать, однако, что и они смогут испытать, и не единожды, хотя бы толику того невольного изумления и благодарной радости, которых достойна эта редкая по силе и красоте работа.

Я благодарен редакции журнала за предоставленную мне возможность подготовить этот текст Георгия Петровича к публикации. Моя работа свелась, по сути дела, к исправлению очевидных опечаток и ошибок, а

также, в некоторых, немногочисленных местах, к чисто «косметической» правке, настолько незначительной, что я счел возможным не обозначать ее при публикации.

Выполнена она по машинописному экземпляру текста (103 страницы через два интервала) из «библиотеки» ММК (регистрационный номер «72-6»), той, что в 70-е гг. размещалась на стеллажах, занимавших целую стену в однокомнатной квартире Георгия Петровича на Петрозаводской улице, где в течение многих лет проходили домашние семинары кружка. Текст

является несомненно

авторизованной стенограммой доклада. На это указывает не только его характер (одного этого недостаточно для подобного заключения, поскольку, как известно, устная речь Георгия Петровича была такова, что, будучи непосредственно положена на бумагу, сплошь и рядом оказывалась безупречным письменным текстом); на это указывают прежде всего явные следы основательной переработки стенограммы, в частности, то, что большая часть весьма интенсивной дискуссии по ходу доклада либо купирована, либо инкорпорирована в

основной авторский текст. Это могла быть и авторская правка стенограммы (существование которой не известно публикатору), но, скорее всего, в данном случае мы имеем дело с текстом, надиктованным самим Георгием Петровичем машинистке при прослушивании фонограммы доклада; такой способ работы над текстами семинаров одно время нередко практиковался Георгием Петровичем.

Наконец, два слова об участниках дискуссии, имена которых «уцелели» в тексте доклада.

Анатолий Павлович Чернов, ныне доцент Нижегородского университета (долгое время занимавшийся проблемой мысленного эксперимента) не принадлежал собственно к членам ММК. Однако в свои приезды в Москву в 70-х гг. он регулярно появлялся на семинарах и активно в них участвовал.

Владимир Александрович Лефевр едва ли нуждается в специальном представлении методологическому сообществу: одна из центральных фигур в методологическом движении конца 60-х- начала 70-х гг., он

известен своими исследованиями конфликта и рефлексивных игр; ныне профессор Оклендского университета в Калифорнии.

А.Пузырей

РЕФЛЕКСИЯ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В моем докладе должно быть три относительно самостоятельных смысловых части. В первой части я постараюсь связать проблему рефлексии, как мы ее сейчас ставим и пытаемся решать, с культурной традицией обсуждения рефлексии в истории философии, с теми ситуациями и движениями мысли, в

которых «рефлексия» была задана как некоторый культурный смысл и предмет философского обсуждения. Во второй части я буду излагать и характеризовать те схемы и основополагающие представления, с помощью которых и в средствах которых мы пытаемся представить саму проблему рефлексии и объективировать ее, т.е. сделать «рефлексию» предметом собственно научного изучения. В третьей части доклада я попробую наметить те проблемы, которые возникают в разных научных предметах в связи с изучением рефлексии или использованием ее в качестве

некоторой объясняющей и конструктивной схемы.

I. Рефлексия в традиции философских обсуждений

Из традиции мы получили «рефлексию» как некоторый смысл, фиксирующий опыт философского самосознания. Формулируя этот принцип, я хочу противопоставиться всем наивно-натуралистическим или наивно-онтологическим подходам и точкам зрения, согласно которым рефлексия представляет собой некоторый объект-вещь, предмет практически-инженерной или мыслительно-теоретической

деятельности. Широкое распространение в нашем веке естественнонаучной методологии и идеологии в большинстве случаев создает убеждение, а точнее надо сказать - предубеждение, что все, что мы знаем и о чем мы говорим, существует в виде изначально данных нам вещей. Именно такому представлению я и хочу противопоставить другое, культурно-историческое представление, которое начинает анализ не с вещей и даже не с предметов мысли, а с определенных смыслов и культурных значений.

Мне важно здесь подчеркнуть, что естественнонаучный подход и естественнонаучная идеология не являются единственными и отнюдь не всегда были так широко распространены и признаны, как сейчас. Господствующей эта точка зрения стала только в XIX столетии. А до того широкие круги специалистов, я уже не говорю о великих философах, прекрасно понимали и знали, что в мире человеческой деятельности и в сознаваемом мире существуют не только вещи и предметы практического действия и научного изучения, но также смыслы и

значения, к которым надо относиться совершенно иначе, нежели мы относимся к вещам и предметам нашей практической деятельности. Люди знали, что в мире человеческой деятельности, в сознаваемом мире существуют духи и призраки, они подчиняются иным законам жизни, нежели вещи, и требуют к себе иного отношения. Этим я, конечно, не хочу сказать, что смыслы и культурные значения подобны духам и призракам; путем такого сопоставления я хочу лишь показать, что во времена средневековья, возрождения и реформации, а затем контр-

реформации понимание смыслов и значений как сущностей особого рода, отличных от вещей, облегчалось большим разнообразием существований, чем то разнообразие, которое мы признаем сейчас.

Я хочу также подчеркнуть, что первым, с чем сталкивается человек в своей сознательной деятельности и что он имеет в качестве исходного материала для своего мышления, являются отнюдь не вещи и предметы практически мыслительной деятельности, а именно значения, связанные со словами используемого им языка, и те смыслы, которые эти слова

приобретают в разных контекстах речи. По сути дела, вещи и предметы мысли в их объектном натуральном существовании являются ничем иным, как определенным видом культурных значений. И этот вид культурных значений возникает лишь в определенных условиях и предполагает строго определенные средства и процедуры человеческой деятельности.

Поэтому когда сейчас я утверждаю, что «рефлексия» существует не как вещь или предмет практически мыслительной деятельности, а лишь как некоторое культурное значение и как определенные смыслы,

связанные с соответствующим словом, то этим самым я задаю ориентировку на те условия и специальные средства, которые могут превратить «рефлексию» в предмет мысли и в вещь, я задаю определенное направление анализа, которое начинает не с вещей, а с культурных значений и смыслов, чтобы потом придти к предметам мысли и вещам логически правильно и обоснованно. Вместе с тем я утверждаю, что первый этап и первая фаза обсуждения проблемы рефлексии необходимо связаны с выработкой и заданием определенного отношения к той

культурной традиции, в которой «рефлексия» сформировалась как особое культурное значение и как особые смыслы. А это, в свою очередь, связано с необходимостью оценить эту культурную традицию, определить модус ее существования, а затем найти определенную форму перехода между этой традицией и естественнонаучным подходом. Это необходимо, потому что наша задача состоит в том, чтобы превратить «рефлексию», заданную в качестве культурного значения и определенных смыслов, сначала в предмет научно-теоретической мысли, а потом в предмет

практически-инженерной деятельности; одним из моментов такого преобразования будет задание «рефлексии» в качестве предмета эмпирического и экспериментального исследования.

Заканчивая этот пункт доклада, я хочу сформулировать некоторое общее положение, хотя, конечно, при этом рискую получить от гуманитариев обвинение в банальности. Основные проблемы человеческого мышления связаны, на мой взгляд, отнюдь не с «природой» и ее тайнами, а прежде всего с «культурой» и ее тайнами, с нашими смыслами и значениями,

определяемыми в первую очередь социальными отношениями; это, по моему убеждению, самая важная и самая интересная область человеческого мышления, и то, что мы называем «проблемами природы», есть, по сути дела, особый вид «проблем культуры» и «проблем деятельности»; природная интерпретация - это превращенная, как говорил К.Маркс, и превратная, как добавил бы я от себя, трактовка проблем культуры, культурных значений и смыслов.

Конечно, само противопоставление натуральных вещей и предметов культурным значениям и смыслам я

могу производить только на основе очень изощренного и рафинированного методологического представления, в котором вещи и культурные значения поставлены в один ряд как разные виды и формы существования; такого рода подход возможен только на базе той методологии, которую мы называем деятельностью, и даже еще более резко - на базе теории деятельности. С этой точки зрения сами культурные значения и смыслы, подобно вещам, являются для меня предметами мысли и только как таковые они могут сопоставляться и противопоставляться друг другу.

Если, скажем, кто-то в принципе отрицает теорию деятельности, или идею деятельности, и основанный на них подход, то он, естественно, не примет и всех моих положений. Но я не могу и не хочу настаивать на том, чтобы мои положения принимались; мне важно лишь показать основания моих утверждений и раскрыть логику моего рассуждения. И это, как мне кажется, я сделал.

Мой исходный тезис состоит в том, что мы можем понимать и понимаем самые разные слова; например, когда произносится слово «рефлексия», то подавляющее большинство слушателей понимает это слово,

каждый по-своему и, как правило, нет двух абсолютно одинаковых пониманий. Но это обстоятельство еще отнюдь не означает, что этому слову соответствует определенная вещь или определенный идеальный объект, что мы можем объяснять значение или смысл этого слова, указывая пальцем на какую-то вещь или на какой-то знаковый предмет. Наоборот, очень часто, а для слова «рефлексия» почти всегда, такого объекта или предмета просто не существует; но мы все равно можем понимать и понимаем это слово, понимаем его и без этого. Откуда собственно и благодаря чему мы

получаем это понимание? Ответ на этот вопрос очень прост; когда я впервые столкнулся с этим словом, я его не понял и поэтому спросил у старших. Они мне объяснили, т.е. организовали мое понимание, или передали мне соответствующее значение и соответствующий смысл. Я мог бы, конечно, не спрашивать у других людей, а обратиться к справочнику, толковому словарю или энциклопедии; но это было бы, по сути дела, то же самое, что и объяснение взрослых. Если бы мы теперь спросили, а откуда знали это слово старшие или откуда получил значение и смысл этого слова автор

статьи в энциклопедии, то должны были бы ответить точно таким же образом: ему объяснили старшие, или же он прочел другие справочники или другие книги. Таким образом, из поколения в поколение передаются слова, включенные в определенные тексты, используемые нами при составлении новых текстов. Нас учат понимать эти тексты, при этом мы выявляем или создаем смысл и значение этих слов и при этом отнюдь не всегда существуют вещи или предметы мысли, обозначаемые этими словами. Из этого я делаю важный и принципиальный для меня вывод,

что существуют понимаемые слова, не имеющие объектных, вещных денотатов или референтов, что слова, следовательно, имеют смысл и значение независимо от того, имеют ли они денотаты. Именно на этом я основываю и именно с этого я начинаю свое рассуждение. Слово «рефлексия» имеет значения и смыслы - это бесспорно, поскольку многие его понимают, но я пока не знаю, имеет ли это слово соответствующую ему вещь или соответствующий предмет мышления и практически инженерной деятельности.

Таким образом, я должен начать с языка и культуры. Я должен сказать, что в языке и в культуре существуют значения слова «рефлексия»; кроме того, сам язык и культура построены таким образом, что мы можем придавать слову «рефлексия» разные смыслы, употребляя его в разных ситуациях и контекстах речи. Эти языковые или культурные значения, а через них и смыслы, передаются из поколения в поколение и благодаря существующим формам обучения и общения каждое следующее поколение может понимать эти значения и смыслы, а также постепенно изменяет и развивает.

При этом отнюдь не все слова с их значениями и смыслами имеют соответствующие денотаты - вещи, предметы мысли или предметы практически-инженерной деятельности, и поэтому отнюдь не для всех слов мы можем и должны искать эти денотаты. Исходя из этого общего положения, ориентируясь также на философскую традицию употребления слова «рефлексия», я могу утверждать, что это слово имеет значение и смыслы, но вместе с тем я ставлю под сомнение, что оно имеет предмет мысли и предмет практически-инженерной деятельности; более того, я

утверждаю, что пока она этого как раз не имеет и наша задача состоит в том, чтобы, исходя из значений и смыслов этого слова, создать соответствующие предметы мысли и предметы практически-инженерной деятельности.

То, что я требую, вполне естественный и закономерный процесс в развитии смыслов и значений. Когда мы начинаем читать «Физику» Аристотеля, то мы выясняем, что в его время не было такого предмета, как «движение» (имеется в виду «движение вообще»), а в наше время такой предмет есть. Он есть потому, что сам Аристотель

и ряд мыслителей, работавших вслед за ним, создали такой предмет, и только поэтому сегодня мы можем быть убеждены, что он есть, существует, и даже можем думать, что он существовал изначально и будет существовать вечно: мы можем рассматривать «движение» не как творение человеческой деятельности и мышления, а как творение природы. Для «рефлексии» такой работы еще никто не проделал, а ее нужно проделать, чтобы рефлексия могла стать и стала предметом собственно научных эмпирических и экспериментальных исследований. Но проделать это

можно только по определенным правилам в соответствии с определенной логикой решения подобных задач и достижения подобных результатов.

Из всего сказанного следует, что в исходном пункте анализа нам приходится иметь дело с определенной референтной группой, т.е. группой мыслителей, которые обсуждали «рефлексию», которые ввели определенные смыслы этого слова и соответствующие им значения; мы должны постараться понять, что именно они фиксировали в этом слове, а также в каких

ситуациях, почему и зачем они его вводили.

Здесь нужно отметить, что реализация этого требования представляет значительную трудность. По сути дела, мы можем ориентироваться первоначально только на само слово, но вместе с тем мы хорошо знаем, что многие мыслители говорили о рефлексии и схватывали определенные стороны ее, не употребляя самого слова «рефлексия». Их мы тоже должны как-то учесть и должны проанализировать их взгляды, но для этого нам придется особым образом работать со значением и смыслами

слова «рефлексия», а это представляет очень трудную задачу, в особенности потому, что мы еще недостаточно хорошо знаем, что такое сами значения и смыслы.

Анализ материала, заданного нам предполагаемой референтной группой, тоже представляет значительные трудности. Хорошо известно, что когда мы начинаем читать какие-то тексты, то понимание их сильно зависит от тех средств, которые мы используем в процессе понимания, от наших современных средств. В этих средствах, какими бы рафинированными они ни были,

очень много ошибочного, призраков
разного рода, говоря словами
Ф.Бэкона, в частности,
предубеждений разного рода,
привычек мыслить в качестве
существующего - ничто, или в
качестве вещей - значения и смыслы
и т.д. и т.п. Поэтому само понимание
текстов вырастает в огромную
проблему. Подлинное понимание
требует не только чтения, но
фактически очень сложной и
изоощреннной техники анализа. Одним
из главных условий такого анализа
является знание и понимание тех
ситуаций, в которых обсуждались
соответствующие проблемы, а также

знания тех средств, на основе и с помощью которых они обсуждались. Если, скажем, я найду употребление этого слова у Локка, Лейбница, Канта и Фихте, а потом обнаружу ироническое отношение к этой теме у Шеллинга, если увижу, что Гегель тем не менее всерьез обсуждает эту проблему, а логики второй половины XIX столетия отказываются принимать рефлексия в расчет, то каждый раз, чтобы понять смысл тех или иных употреблений этого слова и смысл оппозиций по отношению к нему, я должен спрашивать себя, против чего боролись эти мыслители, что они утверждали и

каким, соответственно этому, был смысл вводимых ими представлений и понятий. Я должен буду делать это именно в силу первоначально принятого тезиса, что слово «рефлексия» не имеет предметного и объектного референта; существование таких референтов очень бы облегчило всю ситуацию, но если я отрицаю их, то, наоборот, должен прибегать к очень сложному анализу ситуаций деятельности и мышления и таким путем восстанавливать смысл и значения, минуя обращение к референтам. Если здесь воспользоваться образом, то можно было бы сказать, что

сначала я должен задать смыслы и значения этого слова в виде «пустых» мест в ситуациях деятельности и мышления, в виде «дырок», ограничиваемых лишь их функциями. Это должны быть обязательно ситуации деятельности или ситуации дискуссии, спора, и только восстанавливая всю эту ситуацию, я могу выяснить, о чем собственно идет речь, что именно вводится в качестве определенного смысла и значения.

Более того, если я говорю о некоторой культурной традиции, то я должен брать уже не отдельные ситуации, а длинный ряд, длинную

последовательность этих ситуаций в их связях и противопоставлениях друг другу. И только весь этот ряд может задать и задаст мне по существу историю значений и смыслов слова «рефлексия».

Приступая к решению этой задачи, я должен произвести прежде всего периодизацию. Задача и цель ее состоит в том, чтобы отметить все те моменты, где происходили коренные переломы преемственности, появлялись принципиально новые ситуации и подходы.

Первое, что здесь должно быть отмечено, это то, что культурная

традиция, которую я подрядился
обсуждать, очень жестко делится на
два больших периода,
принципиально отличающихся друг
от друга. Граница между этими
периодами размазана, но грубо мы
могли бы их определить как период
до XVI и период после XVI столетия.

Чтобы правильно подойти к оценке
этих двух периодов, мы прежде всего
должны отказаться от широко
распространенного представления,
что средние века де были периодом
упадка мысли, упадка культуры,
«темным» периодом в жизни
человечества и что возрождение
мышления, философии и наук

началось где-то в XVI и XVII столетиях. Более точные и глубокие исследования по истории философии и науки показали, что хотя средневековье и сильно отличалось от того, что было в античности, и от того, что было потом, его ни в коем случае нельзя характеризовать как период упадка. Наоборот, именно в этот период, как показывают новейшие исследования, была создана, или сформировалась, та техника мышления, которая привела в дальнейшем к расцвету философии и науки. Более того, когда мы рассматриваем период так называемого научного подъема в

XVII–XIX столетиях, то видим, что по многим очень важным параметрам человеческого мышления именно он был отстающим и «темным» сравнительно с периодом средневековья.

В этом плане период Возрождения может и должен характеризоваться не как период подъема, а наоборот, как период своеобразного опрощения и вульгаризации. Столетия, предшествовавшие периоду Возрождения, были тем временем, когда формировалась натуралистическая позиция и естественнонаучное мышление. Это был период больших завоеваний и

кардинальной перестройки всей системы мышления и знания. К концу XVI столетия этот процесс был, по сути дела, завершен, и не только завершен, но и получил такую форму фиксации своих результатов, которая была достаточно простой и грубой. Можно сказать, что когда в предшествующие столетия, XII–XV, новый тип мышления был построен, все сложные структуры, обеспечивавшие его создание, стали ненужными и начали умирать и уничтожаться.

Именно в XVI и XVII столетиях появились такие мыслители, которые произвели упрощение мышления,

созданного до того, и приспособили его к нуждам очень примитивной тогда инженерии и обслуживающего ее знания. Проблематика знаний, смыслов, значений, знаков, техники мышления, которой занимались ведущие мыслители предшествующих столетий, была теперь отброшена и даже забыта. Именно поэтому нашей культуре приходится сейчас, в середине XX столетия, как бы начинать всю работу заново, возвращаясь к тем задачам и проблемам, которые обсуждались в средние века.

Здесь очень интересна сама проблема такого поворота, и хотя она

но имеет прямого отношения к теме моего доклада, я хочу сказать о ней несколько слов. По моему убеждению, сам этот поворот обусловлен тем, что естественнонаучное, натуралистическое мышление в известном смысле исчерпало себя. Сейчас мы вынуждены создавать новые типы и новые структуры мышления, одну из таких структур я называю «методологическим мышлением», и поэтому мы вновь вынуждены обращаться к проблемам знака, значения смысла, знания, в конечном счете, к проблемам деятельности, которые интенсивно

обсуждались в средние века, когда формировался естественнонаучный тип мышления и строились необходимые для этого средства и аппараты. Ясно, конечно, что все эти проблемы встают теперь в новом контексте и поэтому они должны и будут обсуждаться иначе, нежели они обсуждались в средние века.

Но мне важно, отмечая этот огромный поворот в мышлении, сказать лишь, что вместе с ним произошло очень существенное изменение всей проблематики рефлексии. Кроме того опрощения представлений о мышлении и познании, кроме того

приспособления к натуралистическому мировоззрению, о котором я сказал выше, в этот период произошло еще одно очень важное и существенное изменение взглядов в сфере философии, а именно, индивидуализация и психологизация духа. Этот второй большой переворот был связан с направлением так называемого концептуализма, родоначальником которого был П.Абеляр (1079–1142), с попыткой трактовать мышление и дух как субъективные душевные (впоследствии стали говорить: «психологические») явления, а знания - как заключенные в

сознании, в психике. Я сейчас не
обсуждаю вопрос, чем было
обусловлено торжество этого
психологистического воздействия -
оно имело под собой весьма сложные
основания, и главным среди них
было формирование
индивидуалистической буржуазной
формации. Для нашей темы
существенно лишь то, что в связи с
переносом, или, точнее,
проецированием мышления и духа в
план души и индивидуального
сознания, проблемы рефлексии точно
так же были перенесены из плана
духа и мышления в план души и
сознания. С одной стороны,

представления о рефлексии были весьма упрощены, а с другой стороны, сама рефлексия как процесс была помещена в душу, в сознание человека. Эту линию в трактовке рефлексии поднимает и начинает развивать Локк.

Таким образом, рассматривая широкую культурную традицию, связанную с обсуждением рефлексии, мы должны прежде всего разделить ее на два периода, на две части - одна будет связана с переходом античности и средневековья и будет идти примерно до XVI столетия, именно в этот период сформировался первый

круг проблем, связанных с рефлексией и, по сути дела, ими был определен смысл слова «рефлексия», и вторая часть, относящаяся к периоду после XVI столетия, когда в работах Локка, Лейбница, затем Канта и Фихте сложилось второе понимание рефлексии и соответственно второй смысл этого слова. Эти два периода надо очень четко различать и вместе с тем нужно проследить за тем, как из первого понимания рефлексии формировалось второе - путем каких трансформаций проблематики и каких соотнесений старых и новых представлений.

Второй очень важный момент, имеющий общее значение, но вместе с тем непосредственно связанный с обсуждаемой нами темой, касается эмпирической науки, условий ее возникновения и ее специфических принципов и механизмов. Иначе эта сторона дела может быть охарактеризована как проблема «опыта».

Античная традиция вообще не знала эмпирической науки. Даже в тех случаях, когда Архимед решал задачи, которые мы сегодня относим к физике, типичной эмпирической науке, скажем, задачи статики,

гидростатики и т.п., он делал это методами и способами, отличными от методов и способов нашей современной эмпирической науки, он ориентировался на иные принципы и представления. Еще более красивым здесь может быть пример с работами Аристарха Самосского, который определил отношение расстояний «Земля-Солнце» и «Земля-Луна». Мы знаем в истории две попытки заложить начало эмпирических наук. Одна из них была предпринята Птолемеем, именно ему мы обязаны первой картиной небесного мира, эмпирически очень строгой и очень

точной. Вторая попытка была предпринята в конце XVI и начала XVII столетий. С этой второй попытки эмпирическая наука была наконец создана и начала развиваться. Но как показывает анализ, она тоже не была однородной и в ней намечаются отчетливо разные линии; одна из них связана с именем Галилея, другая - с именем Декарта, третья - с именем Ф.Бэкона. Конечно, условия и обстоятельства возникновения эмпирической науки должны еще специально исследоваться; точно также требуют уточнений понятия науки, эмпирической науки и все другие,

связанные с ними. Но уже сейчас мы можем увидеть некоторые характерные моменты, связанные с обсуждаемой нами темой.

Если мы обратимся к работам Ф.Бэкона, скажем, к маленькой, незаконченной работе «Принципы и начала» или к его большой работе «Великое усовершенствование наук», то найдем там очень примечательные положения, заставляющие нас задуматься. Важнейшее среди них - это принцип: работать не с абстракциями, а с вещами. Это положение заставляет задуматься. Ведь если поверить Ф.Бэкону, то наука, начиная с XVII столетия,

работала с вещами, а не с абстракциями - Галилей работал с вещами. Надо сказать, что такое представление, с легкой руки Бэкона, действительно получило распространение в философии и истории науки XIX столетия. Стали утверждать, что отличие галилеевского подхода состоит в том, что он широко променял опытную проверку своих теоретических положений, пользовался практическими экспериментами, с ними сопоставлял свои принципы и законы и т.д. и т.п.

Но если мы хотя бы просто более внимательно прочитаем работы

Галилея, я уже не говорю о том, чтобы их детально изучить, то мы увидим, что Галилей никогда не ставил опытов, он всегда работал только с абстракциями, а не с вещами, причем, в отличие от его предшественников, скажем, Леонардо да Винчи, который действительно ставил опыты и ориентировался на них, Галилей не приводил свои положения в соответствие с фактами, а наоборот, по сути дела, всегда исходил из положения, что если факты не соответствуют его теоретическим положениям, то тем хуже для этих фактов. И то же самое делал Р.Декарт

и другие. Таково было реальное положение дел. Но было бы банально и неинтересно просто отбросить всю идеологию философов и ученых XVII столетия, сказать, что они просто ошибались и на самом деле работали иначе, чем они это себе представляли. Это был бы, повторяю, банальный и неинтересный путь. Наоборот, мы должны спросить себя, почему в начале XVII столетия появился принцип опытного знания, почему этот принцип провозглашался с таким пафосом, почему вокруг него разыгралась такая острая борьба и почему он сыграл и продолжает играть такую

значительную роль в развитии современной науки. Мы должны выяснить, в чем подлинный смысл и значение этого принципа. В других словах, это будет вопрос о том, как сложилась эмпирическая наука и что она собой представляет.

Приступая к обсуждению этого вопроса, мы должны прежде всего различить: 1) процедуру получения или выработки нового утверждения, нового положения и т.п. и 2) доказательства истинности этого положения, подтверждения или опровержения его; в то, что мы называем «знанием», входит и то и другое, знание всегда трактовалось

как обоснованное знание (см. Лакатос, 1962), но это не означает, что мы должны оба эти момента объединять или тем более рассматривать как один момент. Процедура получения знания и процедура определения его истинности разворачиваются в разной логике и очень часто отрываются друг от друга. Это важно иметь в виду. Между тем в XVIII–XIX столетиях, когда формировался названный миф об эмпирической науке, эти два момента различали недостаточно. Сложилось убеждение, что принцип опыта относится к способу получения

знания, а не к процедурам его подтверждения. И это привело к тем ошибкам в трактовке сути эмпирической науки, о которых я выше говорил.

Я надеюсь, вы уже поняли, что я собираюсь рассматривать принцип эмпиризма как принцип проверки тех или иных утверждений или положений на истинность. И именно в этом я вижу ключ к решению того видимого парадокса, который был указан выше: мыслители XVII столетия, конечно же, работали не с вещами, а с абстракциями, но принцип опыта, принцип обращения к вещам, а не к абстракциям, играл

большую роль во всей их работе, в конституировании создаваемых ими знаний, но не как принцип и условие получения утверждений, а как принцип и условие их обоснования или проверки на истинность. Точнее нужно было бы сказать, как принцип их фальсификации, опровержения. Здесь я хочу адресовать вас к прекрасным работам К.Поппера и его учеников, в особенности П.Фейерабенда и И.Лакатоса. Я считаю названный выше принцип фальсификации абсолютно доказанным и не буду его обсуждать. Меня здесь интересует иной поворот, иной аспект проблемы. Я обсуждаю

вопрос: как мог иметь прогрессивное значение насквозь фальшивый принцип ориентации на опыт в начале XVII в. зачем он понадобился философам того времени?

Вы прекрасно понимаете, что эту тему нужно исследовать специально. Я не проводил такого исследования, и то, чем я сейчас располагаю, это - только гипотезы и предположения, только догадки, опирающиеся на мой личный опыт и на мои личные представления, гипотезы, не проверенные анализом.

Мне представляется, что принцип опыта противопоставлялся принципу чисто мыслительной - логической и онтологической - проверки полученных знаний. Это означает, что новый способ мышления, новый способ работы противопоставлялся одновременно и схоластике, и религии. Это было завершение антисхоластической революции. «Природа» была противопоставлена «богу» в качестве носителя истины, в качестве источника и основания фальсификации знаний. А процедура получения знаний в процессе мышления осталась, по сути дела, той же самой, хотя была

усовершенствована и усложнилась.

Ориентация на опыт была необходима для фальсификации знаний. Сам этот принцип был весьма полезен, несмотря на то, что он был, как я уже сказал, абсолютно фальшивым (я уже не говорю о том, что само понятие опыта было крайне многозначным и противоречивым: в одной из линий оно вело к понятию природы, в другой линии - к понятию эксперимента, в третьей линии - к различению подтверждения и опровержения и т.д. и т.п.). Если рассматривать весь этот процесс в самом широком историческом плане, то смысл его заключался в

освобождении научного мышления и науки от управлявшей ими и давившей на них надстройки теологии и схоластической философии; он позволял превратить научное мышление и науку в самостоятельные, самодостаточные, развивающиеся организмы. В мышление нужно было включить элементы, которые мешали бы консервации машин мышления, которые бы постоянно и непрерывно создавали внутри этих машин противоречия и рассогласования. Если раньше знания, вырабатываемые мышлением, проверялись в отношении к теологии

и застывшей схоластической философии, то теперь в качестве такой плоскости проверки были выдвинуты природа и опыт. А они всегда фальсифицировали абстрактное знание. Поэтому «работа с абстракциями» была необходимым дополнением принципа опыта; точнее говоря, сам принцип опыта имел смысл лишь при условии, что существовал механизм работы с абстракциями.

Этот тезис является крайне важным. Формулируя его, я хочу провести разделение между процедурами выработки, или получения, некоторых утверждений и

процедурами проверки их истинности. Я настаиваю на том, что и в период «опытной науки» различные положения и утверждения получались точно так же, как они получались в схоластической науке - путем размышлений и рассуждений, путем чисто мыслительного конструирования; принципы и правила этого конструирования фиксировались в логике и методологии; кроме того, должен был уже существовать богатый опыт подобной чисто мыслительной, или абстрактной, работы; а принцип опыта относился лишь к способам и процедурам проверки полученных

таким образом утверждений с точки зрения их истинности. И этот принцип, как я уже сказал, имел смысл лишь при условии, что существовал, сохранялся и по-прежнему всюду использовался механизм получения новых знаний путем движения в абстракциях: полученные посредством этого движения утверждения и положения могли затем проверяться «на опыте».

Тем самым я утверждаю также, что идея «опытной науки» возникла в связи с более широким кругом социальных проблем; она была направлена, по сути дела, не против чисто мыслительного получения

знаний, а против последующих процедур проверки этих знаний относительно онтологических картин теологии и обслуживающей ее схоластической философии. Анализ истории естественных и математических наук в XIV–XVI столетиях показывает, что они очень медленно развивались, будучи замкнутыми на онтологические картины теологии и схоластической философии. Иначе можно сказать, что естественные науки в этот период не имели эффективных источников развития и совершенствования. Еще точнее можно было бы сказать, что «наука»

того времени не была
изолированным и самодостаточным
организмом, это значит - не имела
внутренних механизмов развития; в
своем развитии тогдашняя наука
зависела от теологии и философии.
Весь организм знаний в тот период
развивался в той мере, в какой
развивались его верхние слои -
теология и философия.

Положение резко изменилось, когда
был сформулирован принцип
обращения к опыту. Как я уже
говорил, он был ложным с точки
зрения механизмов получения новых
знаний - опыт сам по себе никаких
новых знаний не дает. Но этот же

тезис был крайне важным нововведением с точки зрения оснований и механизмов фальсификации знаний. Мышление, связавшее себя этим принципом, получило постоянный источник и стимул развития, оно получило плоскость постоянных опровержений для своих знаний. Конечно, в такой функции этот принцип работал только для критически мыслящих ученых. Поэтому «критицизм» как особое направление и особый стиль мышления появляется именно в это время в качестве прямого и непосредственного дополнения

принципа опыта. Для критически мыслящего ученого соотнесение созданных им конструкций с «опытом» приводило всегда к одному и тому же результату: к выяснению, что его конструкции не соответствуют объекту (каким образом от «опыта» переходили к «объектам» - это особый вопрос, требующий специального изучения, но нам достаточно того факта, что такой переход постоянно происходил). Это обстоятельство заставляло ученого развивать его конструкции в надежде привести их в соответствие с опытом.

Создав новую конструкцию, он опять соотносил ее с опытом и вновь неизменно убеждался - речь все время идет о «критически мыслящем» ученом, - что она опять-таки не соответствует опыту; это заставляло его вновь развивать конструкцию и т.д. и т.п. Таким образом, в плоскости «опыта» (т.е., по сути дела, в плоскости непрерывно развивающейся «практики», или «практической деятельности») естественная, или «опытная», наука приобрела постоянный, неизменно действующий источник развития. Благодаря этому наука, замкнутая на

«опыт», стала относительно самостоятельным и замкнутым организмом, имеющим внутри себя основания и источники самодвижения.

Я обсуждаю все эти вопросы, поскольку они имеют прямое и непосредственное отношение к проблеме рефлексии. Но пока мы должны понять только одно - ученые получили некоторое основание, которое заставило их дальше непрерывно бежать вперед. В известном смысле это был один из важных факторов прогресса. И как это ни странно на первый взгляд, это фактор заключался в очень простой

вещи - в наличии постоянно фальсифицирующей знание плоскости другой деятельности, так называемой «опытной» деятельности. Важно также, что при этом (во всяком случае на данном этапе) традиционно работавшие формы мышления не отменялись и не исключались. Так, например, для фиксации расхождений между абстрактными мыслительными конструкциями и «опытом» использовались те же формы апорий и парадоксов, которые использовались раньше, в античном и схоластическом мышлении. Их дополнил лишь некоторый принцип -

гипотеза: если в ходе рассуждений мы получаем антиномию, то это свидетельствует о несоответствии наших понятий изучаемому объекту. Но путь разрешения антиномии оставался все тем же: нужно было обратиться к самим понятиям и каким-то образом изменить, или трансформировать их.

Здесь, правда, есть много тонких и интересных моментов. Раньше мы могли получить два противоречащих утверждения, правильность каждого из которых была нами проверена, и далее мы неизбежно вставали перед проблемой: что же делать дальше? Обычно в таких случаях обращались

к более общим положениям теологии или философии и стремились выяснить, какое же из полученных нами утверждений соответствует принципам той и другой, или же - какое из этих положений соответствует более важным и заведомо непререкаемым принципам; но ведь ситуация антиномии тем и характеризовалась как раз, что оба конституирующие ее положения были «в равной мере» обоснованными; поэтому решить вопрос о том, какое же из этих положений «более правильное», было нелегко. Теперь ко всем принципам добавилось новое

средство: обращение к опыту и проверка опытом; появилась новая фиктивная сущность, заменившая бога и божественное откровение, - «природа». Но механизм разрешения антиномии, как я уже говорил, оставался тем же самым: нужно было выработать новое понятие об объектах. Свобода опытной науки достигалась благодаря тому, что на это новое понятие не накладывалось никаких ограничений кроме того, что оно должно соответствовать опыту.

В этом пункте выясняется важная творческая роль догматизма и догматиков; ведь для каждого

теоретического положения,
полученного мыслящим сознанием,
можно найти подтверждающие его
опытные факты; важно было только
найти эти факты и одновременно
«закрыть глаза» на противоречащие
факты. Именно такую работу
осуществляли догматически
мыслящие ученые и тем самым они
социально фиксировали и освящали
вновь создаваемые научные
конструкции. При этом
сопоставление нового положения с
более общими онтологическими
картинами и с традиционной
логикой по-прежнему оставалось и
действовало в полной мере, но

только теперь оно не было единственным критерием и основанием истинности вновь создаваемой конструкции; «опыт» был не менее важным критерием и основанием. Таким образом, в «опытной науке» использовались уже два критерия и два основания, и это, естественно, давало большую свободу, нежели та, которой располагала схоластическая наука.

В схоластическом мышлении, таким образом, существовала всегда масса «потенциальных ям»: если оба антиномичных положения были правильными, то движение знания на этом надолго останавливалось,

ибо не было средств и путей выхода из антиномии. Теперь же в этой ситуации стали говорить, что антиномия получилась потому, что какое-то более высокое понятие или знание не соответствует объекту, что нужно, следовательно, обратиться к «опыту» и проверять, какие же именно понятия или знания являются ложными; после того, как это будет выяснено, ложные понятия и знания можно устранять или заменять другими и это обязательно приведет к неуравновешенности в системе знаний, заставит нас изменять и перестраивать всю систему, с тем чтобы устранить

антиномии и, более точно, охватить известный нам опыт; последнее положение никогда нельзя было проверить, но это не мешало всем исходить из него и ориентироваться на него.

Здесь, правда, остается еще очень сложный вопрос об эвристической роли опыта, о возможности его влиять на содержание вновь создаваемых понятий и знаний. Все эти вопросы, в том числе и последний, очень интересно обсуждаются в работах К.Поппера и И.Лакатоса - к ним я и отсылаю всех интересующихся проблемой; но вопрос о позитивной роли опыта при

образовании новых знаний в них не был решен.

Здесь возникает также очень интересный вопрос об отношении между «опытом» и знаниями.

Интересно и примечательно, что изменение понятий и знаний - тех, которые были признаны не соответствующими опыту - происходило таким образом, что в них включались уже давно известные стороны и моменты объектов, а совсем не то, что вновь обнаруживалось или могло быть обнаружено в опыте. В этом плане примечательно, что различие между равномерными и ускоренными

движениями прекрасно знал уже Аристотель, но знание этого различия не мешало ему пользоваться одним и тем же понятием скорости (или одной и той же процедурой сопоставления) при исследовании как равномерных, так и ускоренных движений. Вы, конечно, можете спросить, как такое может быть. Но здесь нет ничего сложного и удивительного: ведь из различия равномерных и ускоренных движений отнюдь не следует, что один из этих типов движения можно исследовать с помощью понятия скорости, а другой тип - нельзя. Чтобы натолкнуть мышление на эту

мысль, понадобились те антиномии которые зафиксировал Галилей. И лишь после того, как это было зафиксировано, и возникло предположение, что существующее понятие скорости не приложимо к ускоренным движениям, нужно было еще поставить вопрос: а почему, собственно, оно не приложимо? Здесь, в ответе на этот вопрос, могли быть использованы только те знания о равномерных и ускоренных движениях, которые уже существовали в тот период. Но это известное содержание нужно было еще связать с понятием скорости, а точнее - изменить понятие скорости

В соответствии с этим давно известным содержанием. Именно такое соотнесение понятия с имеющимися представлениями и сыграло роль положительной эвристики.

В этом месте обнаруживается еще одна важная черта той революции в мышлении, которая характеризует раннее Возрождение. До того считалось, что мир идей и мир представлений вообще не нужно и, более того, нельзя соотносить; абстракции существовали сами по себе, а вещи - сами по себе, и все это оправдывалось в платоновской концепции двух миров. Мы хорошо

знаем, что именно эта концепция дала необходимое основание для развития математики: математические конструкции получили право на автономное существование независимо от того, соответствовали они вещам или не соответствовали. Но в силу этого могли развертываться только абстрактные знания и строились системы абстрактных знаний. Сама процедура конкретизации не допускалась и не было понятия о «конкретном знании» в его противоположности абстрактному знанию). Теперь эта непреодолимая стена между абстракциями и

вещами, абстракциями и представлениями, была сломана и, более того, была поставлена задача соотносить абстрактные конструкции с представлениями об объектах, достраивать и перестраивать абстрактные конструкции так, чтобы они соответствовали представлениям, рождающимся из опыта. Таким образом, мышлению была задана новая линия развития, та самая линия, которая привела к формированию «естественных наук», или «наук» в узком и точном смысле этого слова.

По сути дела, здесь я уже вышел за границы той абстракции, которую задал для себя в начале; там я трактовал «принцип опыта» только как основание для проверки уже полученных утверждений. Теперь я начинаю говорить о тех изменениях в самом мышлении, которые были порождены «принципом опыта» или, во всяком случае, связаны с ним. Это уже более точный и более детализированный подход, но он нисколько не умаляет справедливости того, что я говорил раньше. Ведь там мне важно было разделить процедуры получения положений и процедуры проверки их

на истинность. Это различие сохраняется в полной мере, хотя, бесспорно, принцип опыта в конечном счете повлиял как на одно, так и на другое.

Вновь введенные моменты не изменяют и тезиса о ложности самого принципа опыта. Ведь, по сути дела, я показываю, что новое содержание извлекается не из опыта как такового, а из уже существовавших раньше знаний и представлений, т.е. из определенных культурных знаний и смыслов.

Как я уже сказал, все изложенные здесь соображения имеют прямое и

непосредственное отношение к проблеме рефлексии.

Выше я уже сказал, что мы должны, чтобы задать смысл слова «рефлексия», обратиться к тем ситуациям, в которых формировались те или иные знания и утверждения о рефлексии, восстановить эти ситуации и тем самым восстановить различные смысловые компоненты представления о рефлексии. При этом смысл будет восстанавливаться и определяться каждый раз как возражение против каких-то других утверждений и способов работы.

Такой анализ, пусть даже самый поверхностный, показывает, что то содержание, которое мы сейчас объединяем в представлении о рефлексии, формировалось в нескольких параллельных линиях и первоначально было зафиксировано как связанное с несколькими различными проблемами; первоначально эти проблемы не объединялись друг с другом; я бы даже мог сказать - рассматривались как разные проблемы. Я назову по крайней мере четыре очевидных для меня проблемы и четыре соответствующих им контекста.

Первая из этих проблем и, наверное, самая важная была поставлена уже Платоном и затем непрерывно обсуждалась в ранней и поздней античности, а также в средние века. Эта проблема была задана вопросом: как возможны идеи об идеях или, иначе говоря, знания об идеях, если идеи не являются объектами и их познания нельзя трактовать в контексте взаимодействия субъекта с объектами.

Я должен здесь оговориться, что очень сильно огрубляю проблему, но такое огрубление, как мне кажется, не вредит сути дела.

На этот вопрос не давали ответа ни концепция познания Демокрита, исходившая из схем истечения чувственных образов от объектов, ни рационалистическая концепция познания Аристотеля. Но многих не устраивал и единственный существовавший в то время платоновский ответ, объяснявший все «припоминанием» идей. Даже если в рамках платоновской традиции идея рассматривалась как вещь особого рода, то все равно проблематичным и непонятным оставался механизм познавательного отношения к ней.

Можно во всех подробностях проследивать историю обсуждения

этого вопроса от Платона и до наших дней, можно типологизировать и классифицировать различные попытки решения ее, но, как мы увидим, ни одна попытка не привела к созданию достаточно естественного и простого объяснения, вплоть до появления и распространения абеляровской идеи «концепта».

Здесь я сразу же должен оговориться, что, по моему глубокому убеждению, абеляровское решение проблемы было псевдорешением; более того, на мой взгляд, не было ничего более ложного в истории человеческой мысли, нежели абеляровская идея

концептов, затормозившая на многие столетия развитие человеческих представлений о познании. Но тем не менее Абеляр давал очень простое и очень естественное объяснение существованию самих идей-концептов и механизмам их возникновения. Абеляр утверждал, что идеи существуют у нас в сознании, а поэтому все вопросы о том, как мы познаем идеи, не имеют ровно никакого смысла. С его точки зрения, познавать идеи невозможно; идеи возникают в нашем сознании и только этот вопрос можно и имеет смысл обсуждать. Идеи есть в нашем сознании, а то, что есть в моем

сознании, не нуждается в познании; я и без познания могу с этим работать. Совсем грубо: то, что я знаю, познавать не нужно.

История концептуализма должна нами подробно изучаться - и я был бы рад, если бы кто-то взялся за это специально; а пока я лишь обращаю ваше внимание на то, что Абеляр произвел огромный переворот: он утверждал, что если я что-то знаю, то мне уже не нужно это познавать. Иметь идею, для него, это нечто знать, иметь знание. Поэтому, с его точки зрения, «идея» не могла противостоять человеку в качестве внеположного объекта, а

следовательно, говорить о познании идеи, на его взгляд, было бессмысленно.

Конечно, это не означает, что концептуализм решил все проблемы; в его системе возникали проблемы совершенно особого рода и, в частности, проблема, получившая потом название психофизической или психофизиологической. Вы знаете, что это был вопрос о том, как воздействия на наше тело могут приводить к появлению образов разного рода, в частности идей; но это было уже нечто совершенно иное, нежели проблема познания идеи.

Сформулировав основные идеи концептуализма, Абеляр трансформировал, извратил и снял все традиционно научные или теоретические проблемы, возникавшие в рамках логики, теории познания и методологии. Для мыслителей античного периода знания, понятия или идеи были объектами оперирования, объектами, с которыми работало мышление. Когда они спрашивали, как возможно познание идеи, то это был фактически вопрос о том, как можно образовать знание об идеи, оперируя с идеями как с вещами особого рода. Но это и была собственно логическая

и методологическая постановка вопроса. Мышление, с их точки зрения, заключалось в том, что мы оперировали понятиями, хотя, конечно, они не пользовались самим понятием мышления: ведь оно по-настоящему возникает только после Декарта, но, по сути дела, именно его они все время обсуждали. А Абеляр снял, отбросил всю эту проблематику. Он сказал: «Я знаю, а следовательно, имею знание, понятие или идею». Следовательно, ставить вопрос о том, как я познаю идею, не имеет смысла. Одним словом, Абеляр лишил идею объективного статуса, а вместе с тем

кардинально преобразовал и трансформировал все проблемы, связанные с сознанием и мышлением.

Далее именно эта концепция развивалась различными мыслителями, постепенно получала преобладающее влияние, и именно этот круг идей был использован и развивался далее Локком. В рамках этих представлений Локк вновь поставил, хотя уже совсем в другом виде, проблему рефлексии и, таким образом, открыл новый цикл обсуждения этой проблемы. Этот пункт требует более подробного обсуждения.

Лишив идею объективного существования, Абельяр, по сути дела, убрал одну из важнейших составляющих проблемы рефлексии: у него не было и не могло быть проблемы знания о знании, или знания идеи. Поэтому в его системе взглядов вообще не могло быть этой необходимой компоненты рефлексии. Но у Локка эта компонента возникла вновь, но она появилась благодаря предположению, что мое сознание работает с элементами содержания моего сознания, т.е. со знаниями и идеями; то обстоятельство, что теперь эти знания и идеи существовали в сознании, а грубо

говоря, в голове мыслящего человека, на взгляд Локка, нисколько не мешало тому, чтобы сознание могло оперировать и оперировало ими. С одной стороны, есть простые и сложные идеи, полученные непосредственно от вещей (благодаря воздействию вещей); это - идеи первого порядка. Но затем эти идеи включаются в оперирование особого рода - как методолог Локк не мог уйти от этой проблематики - и преобразуются в идеи второго рода; это и была, с точки зрения Локка, рефлексия в точном смысле слова - оперирование с уже имеющимися в сознании идеями, или образами. В

контексте подобных рассуждений Локк вынужден был приписать определенные операции, или деятельность, самому сознанию. По его схеме получалось, что сознание оперирует с находящимися в нем идеями. Сознание могло расчленять, разбирать, собирать, сравнивать и сопоставлять идеи, находящиеся в самом сознании. Благодаря всему этому проблема рефлексии встала у Локка как проблема внутреннего механизма сознания, механизма, обеспечивающего оперирование с идеями, существующими, согласно Абеяру, внутри сознания.

Конечно, в этом месте мы могли бы поставить вопрос о том, как именно понимал сознание сам Локк, связывал ли он работу и механизмы сознания с объективацией, как он сам и следовавшие ему мыслители обсуждали и решали проблему объекта и объективации, все это очень интересные вопросы, требующие детального и квалифицированного анализа. Мне здесь достаточно подчеркнуть, что Локк был концептуалистом и его «ум» существовал в голове; там же, в голове, разворачивалась рефлексия; пространством, в котором она существовала, было пространство

сознания.

Таким образом, проблему рефлексии, вставшую (в одном из ее компонентов) как проблему отношения знания к идее, находящейся вне человека, Локк превратил в проблему отношения сознания к самому себе, к одному из своих элементов; но вместе с тем и саму рефлексию Локк из отношения внешнего для индивидов превратил в отношение внутреннее для индивида и его сознания.

Если бы я захотел нарисовать пародию на локковские воззрения, то я должен был бы в голове у человека

нарисовать еще одного человечка, который, сидя там, оперирует молотком, циркулем и другими инструментами, преобразует идеи, сравнивает их между собой и т.д. - и все это делает точно так же, как это делает сам человек в наших представлениях; к этому надо только добавить, что, по взглядам Локка, суть человеческого познания заключалась совсем не в этом - это умело делать и делало только сознание, а в том, чтобы испытывать воздействия внешних предметов (я, конечно, огрубляю, но такое огрубление близко к сути дела).

Вторая группа ситуаций, которая задавала, начиная с самого раннего периода, проблематику рефлексии, была связана с феноменологией ума (в исходном понимании этого термина, а не в смысле феноменологии Гуссерля): здесь речь шла об источниках и причинах наших заблуждений. Эта проблематика, таким образом, была непосредственно связана с проблематикой «истины» (или «истинности») и непосредственно выводила нас к проблемам объекта и объектности. Вы знаете, что уже Демокрит обращал внимание на типичные заблуждения и ошибки

человеческой чувственности: палка, опущенная в воду, кажется как бы переломленной, сахар кажется печеночному больному горьким и т.д. и т.п. Так было понято, что восприятие постоянно нас обманывает. Очень скоро люди убедились в том, что и мышление не свободно от этого греха, хотя его развивали и культивировали именно для того, чтобы освободиться от подобных заблуждений. Но как только сам факт заблуждений был зафиксирован, так тотчас же встал вопрос об их причинах и источниках. Именно в этом контексте рефлексия была объявлена одним из важнейших

источников заблуждений и ошибок. Рефлексия была объявлена механизмом, приводящим к ошибкам, причем именно в силу ее специфической природы, в силу того, что она не была связана непосредственно с объектами и объектностью; это была «свободная» работа ума с другими идеями, работа не детерминированная непосредственно самим объектом, а потому - приводящая к ошибкам разного рода.

Третья группа ситуаций была связана с формированием объекта и объектности. Уже стоики в своей дискуссии с Аристотелем и его

последователями зафиксировали совсем особый тип отношений между объектами, тот тип, который мы обычно называем «матрешечным». Если Аристотель считал, что все объекты, а соответственно и их свойства, расположены в одном ряду по принципу общности - самые общие свойства в центре мира, а менее общие по краям, наподобие возрастных колец дерева, - то стоики, в противоположность ему, фиксировали невозможность таких отношений и подчеркивали, что есть отношения такого рода, из-за которых два объекта никак не могут

быть соединены и сцеплены друг с другом. Здесь они вступили в конфликт с Аристотелевой логикой и во многом их «логика высказываний» - прототип современных исчислений высказываний - родилась из обсуждения указанной мной онтологической проблемы. Они вынуждены были придумать особые типы операторов, связывающих между собой высказывания независимо от членения этих высказываний на термины, организуемые по родо-видовому принципу. В их логике высказываний фиксировался и выражался принцип смены объекта в ходе рассуждения,

не сводимый к движению от общего к частному или, наоборот, от частного к общему.

Особые ситуации, приведшие наряду с другими к формированию проблематики рефлексии, были связаны с анализом дискуссии и обсуждения. Это были ситуации, в которых один из спорщиков начинал объяснять, что именно делает его оппонент. Уже простейшие утверждения, что кто-то ошибается или, наоборот, прав, что кто-то нечто думал об объектах, а объекты «на самом деле» - другие и т.п., - содержали в себе важный момент рефлексии, смену позиции и

соединение в одном рассуждении двух позиций и двух точек зрения. Уже с античности получилось так, что подобные смены позиции, или точки зрения, и объединения разных позиций стали важным конституирующим моментом рассуждения в споре. При этом кардинальным образом менялся объект высказываний, но так как само высказывание имело сложную форму, т.е. объединяло два высказывания с разными объектами, для него находили особый синтетический объект, и, как правило, таким объектом был объект одного из высказываний. Если,

например, мы имели высказывание «он думает, что аксиома параллельных неверна», то содержание и смысл второй части высказывания приписывались не самой аксиоме параллельных и не параллельным линиям как таковым, а тому, кто думает; получалась видимость одного объекта, а то обстоятельство, что сам объект был сложным матрешечным, не фиксировалось как важнейшая логическая проблема.

Вы понимаете, что я довольно искусственно разъединил два момента, которые реально всегда

развертывались в тесной связи друг с другом.

Еще одна, кажется пятая, группа ситуаций связана с проблемой методологического или логического, необязательно натурального основания рассуждений. Эту группу проблем можно было бы ввести следующим образом. Предположим, мы имеем какую-то группу преобразований каких-то объектов это могут быть термины в

Аристотелевых схемах рассуждений или какие-то другие объекты; во всех случаях мы формулируем какие-то формальные правила, правила их преобразований, или

трансформаций. Обычный силлогизм подчиняется строго определенным правилам преобразования пары высказываний в третье. В соответствии с этими правилами как перипатетики, так и их противники пытались развертывать все самые разнообразные рассуждения. Но в очень многих случаях это просто не получалось. Сейчас мы уже хорошо знаем, что никакое реальное мышление нельзя представить в схемах силлогизмов, исчислений высказываний, в логике многоместных предикатов и т.д. вообще нельзя представить в какой-либо чисто дедуктивной логике. Но

первоначально, как вы понимаете, вопрос ставился не так. Считалось, что очень многие схемы рассуждений могут быть развернуты по схемам силлогизма, и поэтому, когда сталкивались с невозможностью этого, т.е. со странностями разного рода, то возникал очень важный и принципиальный вопрос, почему так происходит. По сути дела, это был вопрос о том, а как же на самом деле разворачивается рассуждение не по схемам искусственно нормирующей его силлогистики, а в его как бы естественном, природном течении. Но как только был поставлен этот вопрос и стали искать ответы на

него, то тем самым произвели дифференциацию и членение: с одной стороны, нужно выделить формальные правила, выступающие часто в виде схем рассуждения, а с другой стороны, какие-то иные, «натуральные» механизмы, развертывающие рассуждение независимо от формальных правил и вопреки им.

Сейчас мы уже достаточно хорошо представляем себе, как и почему такое возможно. Мы знаем, что всякое мышление имеет многоплоскостное строение, что всякое преобразование знаковой формы подчинено прежде всего

определенным преобразованиям содержания, или движению в содержании; мы знаем также о многих других механизмах, осуществляющих мышление в контексте деятельности. Сейчас мы уже понимаем, что всякое реальное мышление имеет как бы две (если не большее число) «направляющих»: одну направляющую образуют формальные правила, другую направляющую - виденье объекта. Хотя исследователи, в первую очередь математики, стремятся свести эти две направляющих к одной, чисто формальной, как говорят - формализовать мышление,

тем не менее это никогда никому не удастся. Чисто формальное, или целиком формализованное, мышление есть предельная абстракция. А реально мы формализуем лишь некоторый маленький кусочек, фрагменты реальных рассуждений и процессов мышления. Всякий достаточно развернутый, достаточно сложный процесс рассуждения всегда опирается на вторую направляющую, на виденье объектов; и даже в тех случаях, когда для определенных фрагментов рассуждения имеются формальные правила, даже тогда мыслительное движение в этих

фрагментах использует виденье объектов. Именно поэтому я говорю, что никогда не бывает и не может быть чистой дедукции; по сути дела, это же утверждение равносильно утверждению, что не может быть целиком формализованного рассуждения. И самое главное это обстоятельство было давно понято. Оно было понято тогда, когда обратились к анализу «естественных» механизмов, управляющих развертыванием мышления или рассуждения. Мышление не есть движение в терминах, оно есть движение в «действительности» рассуждения. А

схема дедукции, как известно, есть схема преобразований формы выражений как таковых.

Когда было понято, а я повторяю, что это было понято довольно рано, что реальное рассуждение и мышление разворачиваются как-то иначе, нежели это фиксируют существующие логические схемы, тогда был поставлен вопрос, что представляют собой реальные механизмы мышления и где они лежат.

Обсуждая все эти вопросы, нужно помнить, что Аристотель ставил своей задачей выработку

«Органона», т.е. системы методологии; уже у Аристотеля это был очень сложный комплекс, включавший в себя онтологию - Аристотелева «Метафизика», логические нормы - первая книга «Аналитик», теорию знания и познания - отдельные главы первой книги и вторая книга «Аналитик», логику-грамматическую теорию - «Об истолковании», набор категорий - «Категории» и т.д. И всему этому Аристотель пытался дать еще истолкование, близкое к современному естественнонаучному истолкованию (во всяком случае, близкое в функциональном плане).

Таким образом, вся методология Аристотеля была теснейшим образом связана с особым видением объекта, с онтологией. Но в ходе дальнейшего развития получилось так, что логика как бы обособилась и стала трактоваться как самодостаточная и полная система. В этом контексте появился тезис о всеобщности логических форм, о независимости их от типа содержания и т.д. И когда такое представление подтвердилось, то естественно против него началась борьба. И именно тогда был поставлен вопрос о реальных механизмах мышления, не

совпадающих с логическими правилами. В этой ситуации встали сразу два вопроса. Один касался логики: что она такое и что она нам дает. Тогда стали говорить, что это - некоторый «канон», т.е. система организации уже имеющихся знаний. Так были перевернуты исходные постулаты и принципы Аристотелевой философии.

Второй вопрос, который здесь точно так же встал, касался «мышления», т.е. того, что составляет механизм развертывания рассуждения. Вся проблематика реальных механизмов выступила фактически как проблематика рефлексивных

процессов. Рефлексия, таким образом, выступила в качестве реального механизма мышления и рассуждений, механизма, противостоящего формальным правилам, регулирующим организацию этого рассуждения. Но это означало, что проблема рефлексии оказалась кардинальной и решающей для ответа на вопрос, что есть «логика», каков ее статус в системе наших знаний и представлений. Но вместе с тем проблема рефлексии выступила в качестве кардинальной и для нарождавшейся теории мышления. Для Декарта, по сути дела, рефлексия

совпадала с мышлением в нашем смысле этого слова. Но одновременно проблема рефлексии выступила как кардинальная для онтологии: отвечать на вопрос, как организован весь мир объектов, можно было, только ответив предварительно на вопрос, какую роль играет рефлексия в порождении этих объектов; конструирование мира оказалось зависимым от законов развертывания рефлексии.

После всех этих замечаний я могу сформулировать основные идеи этой части сообщения. Я не случайно говорил о том, что прежде всего нужно разбить историю развития

проблемы на периоды. Точно так же я не случайно говорил, что именно рубеж XVI–XVII столетий является переломным в истории рефлексии. Самое важное здесь заключается в том, что на первом этапе обсуждения всех названных мною выше проблем субъект как таковой оставался на заднем плане, он и механизмы его душевной жизни не привлекались для объяснения всех указанных выше процессов; наоборот, они трактовались преимущественно объективно - как внеположные для человека. Идеи существовали вне человека, онтология и логика точно так же были вне человека,

изменялись и развивались они по объективным законам, и поэтому когда искали механизм всех этих процессов и явлений, то не обращались к человеку как таковому и его внутренним процессам. Все это были проблемы «духа», но не «души».

Но из этого нельзя сделать вывод, что все эти явления, процессы и механизмы рассматривались как естественные в нашем современном смысле слова, т.е. как происходящие независимо от деятельности человека и по внутренним натуральным законам. Здесь нужно было бы, конечно, посмотреть, когда

именно и как оформилась идея естественного, натурального существования. Насколько мне известно, хотя и без специальных исследований, произошло это во время Декарта и во многом благодаря его работам. Таким образом, два момента мы должны отметить как характерные для первого этапа: 1) объективность в трактовке всех процессов и механизмов мышления и 2) отсутствие «естественной» точки зрения и представления об естественных процессах мышления. Для второго этапа, наоборот, характерны 1) субъективная трактовка процессов мышления и

попытка представить эти субъективные процессы как естественные, подчиняющиеся натуральным или квазинатуральным законам. При этом Декарт был главным, кто задал естественный подход, а у Локка мы находим уже крайне субъективистскую трактовку природы всех этих процессов.

Конечно, все, что я сейчас говорю, очень грубо и нуждается в специальных исторических проработках. Очень интересно выяснить, как сам Декарт относился к идее субъективности и как в его системе сочетались и соединялись естественная трактовка мышления

как субстанции особого рода и субъективистская трактовка того же самого мышления. Интересно проследить все источники и предпосылки такого понимания. Но все это - особые и специальные задачи, а мне здесь важно дать общий очерк проблем, предельно грубую схему, необходимую нам для оценки истории представлений о рефлексии.

Посмотрим, как в этом контексте выступила проблема рефлексии. Исходным пунктом, как уже говорилось, стал индивид. Этот индивид имел огромный опыт самосознания и рефлексивного

анализа. Все дело при этом выступало как прирожденная способность индивида, с одной стороны, видеть и понимать предметы окружающего мира, а, с другой стороны, одновременно мыслить и осознавать самого себя, мыслящего и воспринимающего окружающие предметы. Надо сказать, что современный человек, если он достаточно развит, прекрасно умеет, научился делать обе эти работы одновременно; он достиг в этом высокого совершенства и сейчас эти две процедуры настолько у него слились, что он в осознании уже никак не может разделить их и

сказать, что он делает раньше и что он делает потом. Но наличие этих двух разных процедур и их одновременное осуществление было осознано и зафиксировано с предельной отчетливостью. И именно это для всех мыслителей XVII–XVIII веков выступило как основной, совершенно очевидный и решающий факт рефлексии. Именно это и было названо рефлексией.

Обратите внимание на то, как я описываю все обстоятельства дела. Я не случайно говорю, что сознание двойственности подобной работы выступило как факт, свидетельствующий о существовании

рефлексии. Вы, конечно, понимаете, что никаким фактом в естественнонаучном смысле это не является. Если и считать это фактом, то только фактом сознания - выражение, используемое уже Фихте. Но именно это сознание двойственности производимой нами обычно работы и выступало как единственный непреложный и очевидный факт, подтверждающий существование рефлексии.

Таким образом, рефлексия выступила как особая способность человеческого ума или сознания «копаться» в своем собственном содержании, расчленять это

содержание и представлять отдельные его части в той или иной форме. Важно отметить, что в этом пункте появляются две традиции или два направления разработок, которые первоначально, от Локка до Канта, были тесно связаны или даже склеены друг с другом, а затем начали постепенно дифференцироваться и разделяться, оформившись в существенно-разные направления исследований; первая из этих линий - собственно философская, а вторая - психологическая. Но и для той и для другой, несмотря на все их различия, характерна трактовка рефлексии как

самосознания индивида или
сознающего себя сознания. Для
философской традиции проблема
рефлексии выступала прежде всего,
как проблема разделения единого
сознания на планы объективности и
субъективности. Для психологии это
была преимущественно всего
проблема механизмов рефлексивной
работы, или же способностей
выполнять эту функцию. Различение
философского и психологического
планов в обсуждении проблем
рефлексии очень важно и нужно
будет специально обсуждать
взаимоотношения между ними; но
для этого, как вы понимаете, опять-

таки нужны специальные исследования.

Основную проблему в рамках философского подхода определял вопрос: каким образом человеческое сознание разделяет некоторое единое содержание на объективное и субъективное. Конечно, особенно важной и существенной эта проблема была для Канта и кантианцев, но она получила отражение и во всех других философских концепциях. Такая постановка вопроса имела очень много важных мировоззренческих - онтологических и гносеологических - последствий. В принципе, здесь

надо было бы подробнейшим образом рассмотреть все основные концепции рефлексии и проследить за эволюцией самой проблемы от одной философской школы до другой. Не имея возможности сделать это, я тем не менее выделил ряд важных фрагментов и текстов разных мыслителей и привел их в небольшой работе, посвященной проблеме рефлексии. Сейчас я не буду вновь излагать эти куски, а просто отошлю к этой работе, которая может служить хорошим резюме для сегодняшнего доклада. В дополнение я ограничусь лишь тем, что выделю некоторые самые

существенные моменты, важные для меня в контексте дальнейшего развития моих собственных представлений о рефлексии.

Первым, и самым главным среди этих моментов является то обстоятельство, что И.Фихте рассматривал рефлексию в контексте процессов развертывания или развития «жизни», деятельности и мышления. Это был новый момент, которого не было у Канта и его последователей. Чтобы объяснить смысл и всю важность этого тезиса, надо напомнить об основном парадоксе познания, выделенном и зафиксированном Кантом.

Рассматривая вопрос о том, как может образоваться необходимое математическое знание, Кант пришел к выводу, что никакой опыт не может дать основание для образования подобных знаний. Поэтому для него все понятия такого рода выступили - я здесь чуть огрубляю - как априорные формы нашего рассудка и разума. По сути дела, это был ответ на вопрос о том, как мы получаем наши идеи, и притом - очень странный ответ. Кант пришел к выводу - и с тех пор никто из двигавшихся в заданных им рамках не смог опровергнуть его, - что все эти формы с необходимостью

должны существовать априорно. Но такое решение, естественно, не могло удовлетворить многих. Но только Фихте смог противопоставить кантовскому представлению другое, ничуть не менее правдоподобное, но одновременно снимавшее указанные Кантом парадоксы. Но Фихте сумел это сделать, переводя всю проблему в совершенно иную плоскость.

Он утверждал, что проблема вообще поставлена неверно. Он отрицал само предположение, что человек получает представления и понятия из столкновения с объектами природы. Фихте утверждал, что позиция отдельного Робинзона вообще не

дает нам решения проблем познания. Нужно рассматривать не столкновения отдельного изолированного человека с природой, а историческое развитие всей совокупности человеческого знания. Фихте утверждал, что человек получает знание, трансформируя и развертывая уже имеющиеся у него знания. В этой связи он говорил о «филиации идей». Соотнесение знаний с объектами играет в этом процессе вторичную, вспомогательную роль, выступает как момент такого развития. При этом само соотнесение знаний с объектами выполняет сугубо

негативную роль, показывая, что знания не соответствуют объектам; а развитие знаний происходит из других знаний и - что самое главное - по особым законам такого развития.

Именно в этом контексте для объяснения механизмов филиации и развития знаний Фихте подключает рефлексию. Поскольку все проблемы познания он перевел из плана функционирования в план развития, постольку и рефлексию в ее познавательных функциях он точно так же переместил в план развития. Точно так же он утверждал, что проблемы правильности и истинности человеческого познания

должны решаться не в контексте взаимоотношений индивидуализированного субъекта с объектами, а в плане и в контексте процессов и механизмов развития человеческого знания. Очень часто сейчас мы солидаризируемся с позицией Фихте, когда берем ее в гегелевско-марксовской трактовке - как процесс развития духа и производственной практики людей. Но при этом, беря представления Фихте–Маркса, мы обычно забываем или упускаем из вида то, что все эти концепции были направлены против кантовской гносеологии, против идеи изолированного субъекта,

взаимодействующего с объектами и извлекающего из объектов знания. Благодаря этому мы теряем, по сути дела, весь смысл этой концепции, искажаем и извращаем ее. Нам все это важно в особенности потому, что в воззрениях Фихте был заложен зародыш возвращения к объективной трактовке самой рефлексии. У Фихте этого еще не было, он во многом оставался субъективистом, но обращение к процессам развития знания содержало в себе условие и основание для возврата к чисто объективному представлению рефлексии.

Правда, при этом перед Фихте возникла одна очень сложная проблема: если всякое знание появляется не из объекта, а в результате преобразования и трансформации других знаний, то сколько бы мы ни двигались назад, в ретроспекции, переходя от знаний к их предшествующим формам, мы никогда не выйдем за границы самого знания, никогда не сможем объяснить, каким же образом произошли «первые» знания. Поэтому Фихте очень четко и жестко разделил проблемы развития и проблемы происхождения. Двигаясь таким образом, как предлагал Фихте,

мы всегда будем объяснять только развитие знаний, но никогда не сможем объяснить их происхождение.

Нередко говорят, что проблема происхождения не имеет ровно никакого смысла. Эта позиция вполне естественна для так называемых физико-математических и «структуральных» наук. Но опять-таки это объясняется специфической позицией самих этих наук. Ведь они всегда имеют дело с уже созданными идеальными объектами или с уже созданными предметами. Каким образом были созданы эти предметы и идеальные объекты, каким образом

они «произошли», все это не интересует названные науки, поскольку их всегда обслуживает философия, которая эти предметы и идеальные объекты создает. К примеру, чтобы началась научная физическая работа, физик должен получить уже готовый сформированный научный физический предмет, а в нем - физический идеальный объект. Но эта же проблема будет выглядеть совершенно иначе для философа, задача которого состоит в том, чтобы создавать эти предметы и выражаемые ими идеальные объекты. Но поэтому для философа

проблема происхождения подобных предметов и идеальных объектов и проблема «созидания» их приобретает первостепенное значение. Анализируя процессы происхождения различных предметов и идеальных объектов, философ поворачивает затем все свои знания в структурный и конструктивный план, начинает использовать их как принципы и методы своей собственной работы. Философ должен знать, как происходят предметы знания и идеальные объекты, чтобы затем их самому искусственно создавать. Можно сказать, что философ хочет

заимствовать у истории ее умение производить определенные духовные продукты. Именно поэтому все вопросы происхождения для философа являются важнейшими.

Я уже сказал выше, что рефлексия была поставлена Фихте в контекст исторического развития и эволюции знания. А так как при этом Фихте был и оставался крайним индивидуалистом и субъективистом, то рефлексия выступала именно как субъективно-деятельностный механизм исторического развития знания. Это был механизм, производящий филиацию идей или знаний.

Очень важное и существенное развитие понятия и представления о рефлексии получили в работах Гегеля. Но если бы я сейчас стал обсуждать все это, то уже не смог бы вернуться к своей основной теме. Далее рефлексия использовалась и по-разному трактовалась во всех философских и психологистических концепциях, в том числе в феноменологической концепции Э.Гуссерля. Анализ и обсуждение всех этих вопросов точно так же требует специального времени. Мне важно подчеркнуть лишь, что сейчас без учета рефлексии невозможно ни обсуждение вопросов исторического

развития знаний, ни вопросов мышления и деятельности исторически действующего человека; исключительно важное значение принадлежит ей также в существовании сознания, смыслов и значений знаков, в способах создания онтологии и т.д. и т.п.

Но несмотря на то, что рефлексия приобрела столь важное и широкое значение и трактуется сейчас как важнейший механизм человеческой социальной жизни, во всех ее формах и проявлениях, даже как источник и средство свободы человеческой личности, - несмотря на все это, «рефлексия» как была словом со

смыслом, но без предмета и объекта, так и остается сейчас точно таким же словом. Наверное, точнее надо было бы сказать, что оно имеет много разных связанных между собой смыслов и значений. И это понятно, ведь для того чтобы создать соответствующий научный предмет и объект, нужно включить «рефлексию» не только в осмысленную речь, но еще , по крайней мере, и в мышление, в частности в научное мышление, нужно сделать «рефлексию» предметом специфической научно-исследовательской техники. Когда мы такую технику создадим,

рефлексия впервые станет предметом и объектом мышления. Это может быть техника чисто теоретического, конструктивного движения, а может быть техника эмпирического исследования и практического оперирования. При этом неважно, в какой именно научный предмет будет включена рефлексия в качестве предмета и объекта исследования - в науку ли о сознании, в науку ли о личности, в теорию мышления или в теорию деятельности. Важно чтобы был хотя бы какой-то научный предмет, а если их будет несколько разных, то встанут еще дополнительные задачи собрать их

воедино и представить рефлекссию как один целостный предмет и объект мысли. Но каждый раз для этого придется задавать соответствующую технику мышления. Это значит - строго определенные процедуры мышления, которые потом, после схематизации, мы сможем представить как предмет и объект мышления.

Но здесь, конечно, мы сталкиваемся с целым рядом сложных методологических проблем. Ведь в своих предыдущих рассуждениях я утверждал ряд весьма рискованных вещей. В частности, я стремился показать, что, рассматривая

рефлексию, мы не можем говорить о фактах в прямом и точном смысле этого слова. То же самое можно было бы сказать другими словами. Задача состоит в том, чтобы сформировать предмет исследования, соответствующий слову «рефлексия». Это значит, что последовательность смыслов и значений, которую я выше описывал, надо преобразовать в совокупность «фактов» и фиксирующих их эмпирических и теоретических понятий. Все, что я обсуждал до этого, имело только одно назначение и смысл задать тот исторический культурный контекст, в котором эта задача, а

именно создание научного предмета, может ставиться. Во всем предшествующем изложении я отмечал не факты, а некоторую традицию обсуждения, причем, как вы видели, философскую традицию. Я описал те ситуации, в которых впервые возникала та проблематика, которая привела в дальнейшем к выделению того, что называется сейчас рефлексией. Эти ситуации задавали в первую очередь не предметы и объекты, не факты, а лишь некоторые проблемы и установки, причем в силу того, что они были направлены против определенных, ранее

существовавших утверждений и представлений. Сегодня, формируя «рефлексию» в качестве научного предмета и объекта изучения, мы должны учитывать все эти ситуации, их смысл и их направленность, мы должны так сформировать наш предмет, чтобы снять смысл и содержание этих ситуаций. На первый взгляд может показаться, что все эти ситуации и связанные с ними установки исключают друг друга или же друг другу противоречат. Но задача именно в том и состоит, чтобы задать такое представление о рефлексии и так сформировать соответствующий предмет, чтобы

охватить все эти противоречащие друг другу или несовместимые друг с другом ситуации и установки. Это и будет основной принцип предстоящей нам работы.

Именно поэтому я подчеркивал в начале доклада, что мы имеем дело и должны иметь дело не с объектом как таковым, к которому можно применять эмпирические процедуры анализа, а с совокупностью культурных значений или смыслов. Эти культурные значения и смыслы могут сравниваться друг с другом и объединяться в одно целое только в соответствии с употребляемыми терминами: если определенный ряд

исследователей говорит об одном и том же, т.е. называет свой предмет исследований одним и тем же именем, то мы должны предполагать, что это - один и тот же предмет, а за ним стоит один объект изучения; и у нас нет никаких других оснований, чтобы произвести объединение исторических смыслов и значений в одно целое. Конечно, при этом мы предполагаем, что все анализируемые нами исследователи соблюдали те же самые принципы и нормы отношения к прошлой культуре, которые мы сами соблюдаем; иными словами, мы предполагаем, что они точно так же

стремились обеспечить
преемственность в развитии
предметов исследования и понятий.

Я мог бы сказать даже, что единство
и целостность рассматриваемых ими
предметов в принципе нельзя
показать и доказать. В исходном
пункте мы можем только
предположить, что они или могут
быть объединены, или естественно,
по «природе» своей объединяются в
одно целое. А демонстрация и
доказательство этого становятся
возможными лишь после того, как
мы построим соответствующий
предмет изучения, превратим все
смыслы и значения слова

«рефлексия» в одно объектно-ориентированное целое. Но именно это мы и должны получить в конце своей работы, именно это является той целью и задачей, к достижению которой мы стремимся. А в исходном пункте нашего анализа ничего этого нет и не может быть.

Но точно так же, чтобы построить такой предмет, мы должны предварительно задать определенную систему требований к нему. В данном случае, как я стремился показать, эти требования не могут быть эмпирическими; эти требования носят культурно-исторический характер. Поэтому мы

должны собирать все исследования рефлексии, все высказывания, характеризующие ее с той или иной стороны, и только в соответствии с этим набором исторических определений мы можем затем начинать нашу научно-методологическую работу по конструированию самого предмета изучения.

Если вы меня спрашиваете о необходимости в этом подборе культурно-исторических значений и смыслов, то я вам должен сразу ответить: ее не существует. В принципе вы можете выбирать одни или другие наборы смыслов и

значений, по поводу каждого из них вы можете сказать, что он по тем или иным причинам вам не подходит, вы можете как угодно трансформировать и перестраивать выбранные вами смыслы и значения, вы здесь целиком свободны. Вопрос не в том, сумеете ли вы доказать или обосновать перед кем-либо сделанный вами выбор. Вопрос в том, насколько ваш выбор и ваша реконструкция будут удовлетворять требованиям общности, насколько они будут «снимать» все те исторически существовавшие позиции в анализе рефлексии, которые человечество или отдельные

его представители будут считать достойным уважения и внимания. Вы можете выбрать любой, сколь угодно узкий набор этих смыслов и значений - и вы лично в этом абсолютно свободны, - вопрос в том, как посмотрят на ваш выбор другие исследователи, признают ли они его достаточно общим и достаточно объективным (в этом историческом смысле). Только в этом, на мой взгляд, и заключена суть дела.

Иначе говоря; вы свободны в отношении истории, но и история, настоящая и будущая, свободна в отношении вас, она тоже вольна сделать с вами все что угодно: она

может признать вашу работу в принципе ничего не значащей из-за того, что вы выбрали слишком мало значений и смыслов слова «рефлексия», она может принять вашу работу во внимание, но объявить ее слишком узкой и потому недостаточно качественной и т.д. и т.п. Поэтому всякий, кто, работая одновременно с вами, будет стремиться к большей общности и сумеет объединить, без потери детализации и конкретности, больше смыслов и значений, чем это сделали вы, - этот всякий получит более значимый для истории результат и он

без труда вытеснит вас и из культуры, и из истории.

Конечно, вы можете оспаривать справедливость и действенность сформулированного мною принципа, но, во всяком случае, вы его знаете и сможете как-то к нему отнестись: я утверждаю, что человеческое мышление в своем развитии стремится, с одной стороны, к обобщениям, к предельной общности своих построений, а с другой стороны - к конкретизации и детализации их. Эти два требования, действуя совместно, задают некоторый оптимум, который собственно и закрепляет

мыслительные конструкции в культуре и в истории человечества. В истории существует свой аукцион - аукцион идей, понятий, концепций, научных теорий. И на этом аукционе определяется цена каждой научной конструкции, и только соответственно этой цене они и закрепляются в культуре.

При обсуждении всех этих вопросов нужно иметь в виду и еще одну сторону дела. Техника естественнонаучного мышления отличается весьма естественной простотой и прозрачностью своих конструкций. Эта простота и прозрачность были достигнуты к

XVI–XVII столетиям за счет включения в процесс познания конструктивных средств и процедур. Познание или познающее мышление стали осуществляться в форме и за счет процедур конструктивного развертывания схем и понятийного описания этих схем и процедур их развертывания. При этом использовались онтологические картины и схемы, выработанные философией на предыдущих этапах истории развития человечества. После этого в течение 300 лет - XVII, XVIII и XIX вв. - человечество эксплуатировало эти онтологические картины и основанную на них

прозрачную технику
конструктивного мышления.

Благодаря этому сообщество ученых из небольшой «республики просвещенных умов» превратилось в массовую социально-производственную и культурную сферу. Профессия ученого стала массовой профессией. Ученый перестал быть мыслителем, охватывающим мир в целом, он стал узким специалистом и профессионалом, обладающим определенными средствами работы и хорошо выучившим свои процедуры. Но все это стало возможным, повторяю, благодаря схематизации и

формализации самих процедур естественнонаучного мышления. Более того, на какое-то время конструктивное развертывание схем и применение средств такого развертывания отделилось от самого познания и стало существовать и развертываться само по себе, почти не регулируемое более высокими и более сложными нормами самого познания, познавательной деятельности. Все это, конечно, имеет свои преимущества, но вопрос заключается в том: сколько времени все это может продолжаться, сколько времени мы можем продуктивно эксплуатировать одну частную

технику конструктивной работы, не связывая ее с процессами познания мира, не соотнося ее с особенностями новых производственных и социально-культурных ситуаций, возникших на данном этапе развития человечества, не проверяя эту технику и соответствующие ей средства на соответствие их новым ситуациям. Ясно, что продуктивность подобной конструктивной работы не может быть вечной.

На мой взгляд, к середине или, может быть, даже к началу XX века она уже исчерпала себя, и сегодня мы стоим перед задачей разработать

новые средства и новую технику мышления, которые бы соответствовали нынешним производственным и социально-культурным ситуациям. На мой взгляд, сейчас мы имеем большое количество смонтированных конструктивным путем моделей и схем, больше, чем нам нужно для осмысленного и целенаправленного развития нашей практики и нашего производства. Само по себе это, конечно, неплохо, такой запас средств моделирования очень полезен в любой работе. Но беда состоит в том, что у нас есть много уже назревших, актуальных

производственных и социально-культурных задач и проблем, которые не могут быть решены с помощью уже отработанной техники мышления. Поэтому сейчас мы стоим перед задачей усовершенствовать средства и технику мышления, вновь соединить конструктивную работу с познанием, выработать такие конструктивные процедуры, которые соответствовали бы новым познавательным проблемам и задачам.

Для образной характеристики сложившейся ситуации я хочу воспользоваться примером, который подсказал мне Н.Г.Алексеев.

Представьте себе, что мы строим дом. Сначала мы строим его в наших земных условиях. Эти условия, в частности определенная величина тяготения, задают и определяют требования к конструкции дома. Но теперь представьте себе, что мы строим дом в космосе, в условиях, где нет никакого тяготения. Тогда, очевидно, мы можем цеплять элементы нашей конструкции как угодно, лишь бы они были связаны друг с другом; мы получаем практически полную свободу в создании наших конструкций.

Теперь от этого образа я могу перейти к характеристике нынешней

ситуации. На мой взгляд, те, кто создавал современную науку в XV–XVII столетиях, работали, если можно так выразиться, в очень мощном поле тяготения: перед ними стояли совершенно определенные социально-производственные и социально-культурные задачи, они всегда исходили из определенных ситуаций и стремились к их преобразованию и трансформации, они имели очень мало формализованных средств все эти средства они должны были еще только создавать, все эти исследователи должны были «мыслить» (то, что я указал в

качестве условий их работы, вы можете рассматривать как характеристику мышления, во всяком случае с функциональной стороны). Поэтому, если бы меня спросили, чем занималась все эти исследователи, в какой области они работали, то я бы ответил, что они создавали новую технику мышления, ту технику, которая позднее получила название естественнонаучной, что они мыслили, а это значит - решали всю совокупность мировых задач. Я бы никогда не рискнул сказать, что они занимались наукой, решали собственно-научные задачи, хотя я

бы сказал, что они создавали саму науку.

Если теперь вернуться к образу, предложенному Н.Г.Алексеевым, то можно, наверное, сказать, что они задали определенные принципы сборки конструкций для определенных полей тяготения, т.е. для тех условий, которые характеризовали их время, условий, в которых они жили, но они не описывали самих этих полей тяготения и тем более - отношений между конструктивными процедурами и условиями, так как они не знали, что каждый исторический период порождает

свои особые условия и свое особое отношение между условиями и техникой мышления.

Вообще нужно сказать, что наука, как таковая, не дает техники соотнесения формальных схем и процедур конструктивного развертывания этих схем с ситуациями деятельности и мышления. Наука дает лишь технику конструктивного монтажа знаковых форм, технику семиотического производства, но не технику созидания объектов, не технику объективации форм; наука, как это ни странно и как это ни парадоксально на первый взгляд,

свободна в этом плане. Тезис проверки схем научного мышления опытом и через опыт не дает, как я уже говорил в первой части доклада, никаких реальных критериев для проверки этих схем и всей техники естественнонаучного мышления. Опыт, как таковой, по поводу каждой конструкции, созданной в науке - глубоко содержательной или, наоборот, абсолютно пустой и ложной, - может сказать как «да», так и «нет»; все зависит от нашей предварительной установки - хотим ли мы подтвердить наши конструкции или, наоборот, хотим их опровергнуть. Поэтому фактически

тезис проверки научного мышления опытом не ограничивал чисто конструктивной работы в науке, а наоборот - открывал для нее поле свободы. Кстати, все это было понято уже в конце XVIII и начале XIX века; Гегель прямо пишет об этом: современные неопозитивисты в своих дискуссиях по поводу истинности отдельного предложения из системы и по поводу роли теоретических конструкторов в познании лишь переоткрыли то, что было известно в философии уже давно.

После того как основы научного конструирования и техники научного

мышления были заложены в работах XVI–XVII столетий, институционализированная наука взяла на вооружение только средства и методы конструирования, оставив без внимания все моменты, характеризующие собственно познание. Но все это привело к тому, что элементы, лежащие вне конструктивного поля, остались не выявленными, не были зафиксированы как элементы регулярной техники мышления, влияющие на познание и даже в каком-то смысле определяющие его. В результате, когда сейчас мы говорим о так называемых фактах, то

путаем и смешиваем совершенно разные элементы мышления, по-разному влияющие на его результаты. Для нас все равно факты эмпирические, факты сознания, факты опыта, факты культурно-исторические, факты деятельности, факты знания и т.д. и т.п. Но из этого происходит то, что мы не регулируем и не нормируем себя определенными требованиями в нашем подходе к фактам разного типа и рода, мы не определяем и не фиксируем тех различий, которые создаются вследствие различия самих этих фактов, их типов. Но таким образом

нельзя решать стоящие перед нами задачи.

И наоборот, когда я требую прежде всего отнести слово «рефлексия» к тем ситуациям, в которых оно вводилось и определялось, то я лишь реализую бесспорное кантовское требование, что отнесение всякого смысла к соответствующей ему познавательной функции является условием и предпосылкой всякой осмысленной методологической и научно-теоретической работы, как критической, так и продуктивной. Но чтобы начать эту работу, мы прежде всего должны четко определить, с чем мы имеем дело и с чем мы

должны работать в исходных пунктах. Я утверждаю, что это могут быть только культурно-исторические смыслы и значения. Ведь подлинные ошибки начинаются тогда, когда мы, имея дело со смыслами и значениями, говорим, что это понятия и объекты. Мы сами творим эти ошибки. Я хочу избежать их, когда утверждаю, что наша задача состоит в том, чтобы создать «рефлексию» как предмет, как понятие, как объект и, наконец, как категорию.

Но, конечно, вы можете и должны здесь спросить меня: а какова техника этой работы, какова техника

созидания предметов мысли, а затем - инженерии и практики. Пока что я отвечаю только одно: существует очень жесткая система норм и правил, без соблюдения которых нельзя получить того, что нам в данном случае нужно. В этом плане работа методолога и ученого ничем не отличается от работы токаря или фрезеровщика: как там нельзя качественно выполнить работу, не зная правил и норм ее, так и здесь нельзя получить нормативно-заданный предмет методологической или научной работы, не зная и не соблюдая всех ее правил и норм. Очень часто здесь утверждают

противоположное, настаивая на
свободе творчества, говорят, что
исследователь, соблюдающий
подобные нормы и правила работы,
никогда не получит подлинно нового
результата. Я убежден, что это -
глубокое заблуждение, которое не
может привести ни к чему хорошему;
на мой взгляд, свобода, которую
здесь требуют, есть не что иное, как
свобода от культуры, свобода
невежества. Научное исследование,
научные открытия и научное
творчество, на мой взгляд, столь же
далеки от этой свободы, как и всякая
другая деятельность; я бы даже
сказал, что методологическое и

научное мышление требуют значительно большей нормировки и значительно более жесткого соблюдения всех правил мышления, чем всякая другая деятельность и всякая другая работа. Без изощренной техники здесь никому ничего не удастся сделать.

Итак, попробуем резюмировать обсуждавшийся нами материал. Я рассмотрел историю рефлексии в нескольких разных планах. Прежде всего это была история смещения проблем, которые возникали в различных ситуациях, принадлежащих к разным областям философствования. Эти проблемы

касались мышления, сознания, деятельности, психики и т.д. Но вместе с тем это была история поиска того пространства, понимаемого в онтологическом и объектном смысле, в котором могла бы существовать «рефлексия» как некоторое реальное явление и как некоторый реальный предмет. Необходимость поиска таких пространств диктовалась прежде всего тем, что в исходных пунктах «рефлексия» выступала перед нами лишь как смысл и значение соответствующего слова. Хотя слово это понималось без труда всеми людьми, получившими

соответствующую подготовку, никаких объектов или, точнее, никаких объективных референтов и денотатов оно не имело. Поэтому каждый раз, несмотря на очевидность смысла этого слова, должен был вставать и вставал вопрос: что это такое как реальное явление, как предмет знания и предмет нашей деятельности, где существует эта самая рефлексия и какой она может быть, что мы можем о ней говорить и чего, наоборот, не можем говорить. Вопрос о том, какие характеристики может иметь рефлексия, оставался открытым, и поэтому непрерывно исследователи

искали то «объектное» или «онтологическое место», в которое рефлексия могла бы быть помещена, а вместе с тем ей могли бы быть приписаны определенные свойства, соответствующие этому месту. В нашем теперешнем языке речь все время шла о том, чтобы определить категориальный статус рефлексии, но это категориальное определение раскладывалось на онтологические характеристики или ограничения, с одной стороны, и на логико-эпистемологические характеристики и ограничения - с другой.

Просмотрев историю разных подходов в определении

категориального статуса рефлексии - правда, сделав это очень поверхностно и схематично, - я сформулировал в итоге ряд положений. В частности, я утверждал, что рефлексия так до сих пор и осталась только смыслом и культурным значением и не была превращена в ходе всех этих дискуссий и обсуждений в предмет знания, предмет научного исследования и предмет инженерной конструктивной или преобразующей деятельности. В связи с этим я говорил, что задача превратить рефлексия в предмет научного исследования и инженерной

деятельности еще только встала, должна быть решена и нам предстоит обсуждать средства и методы ее решения. В рамках этой задачи и темы я предполагаю сегодня говорить об одной из таких попыток, которая была предпринята нами в 1964–68 гг. Весьма важным, если не решающим обстоятельством, была дискуссия с В.А. Лефевром, которая развертывалась в ходе работы системно-структурного семинара. Собственно говоря, именно его исследования, его работы, а также необходимость спорить с ним определили характер наших поисков и тот результат, который получился.

Напомню также, прежде чем приступить к изложению и разработке самой темы, что в предшествующем изложении для меня особенно важными были три момента.

Во-первых , я очертил те области и те ситуации, в которых, на мой взгляд, возникала реальная проблематика рефлексии. Я стремился показать, что при этом были охвачены или, во всяком случае, как-то участвовали в деле очень важные аспекты или стороны человеческой деятельности, мышления, сознания; так что сейчас, по сути дела, мы уверены в том, что

рефлексия это - какая-то очень важная функция и очень важный механизм, без которого не может быть понят ни один предмет из области гуманитарного изучения.

Во-вторых , я стремился показать, что на рубеже XI и XII столетий в поисках того места, куда могла бы быть помещена рефлексия, произошел очень важный перелом. Из плана «внешнего» для человека, из плана культуры, из плана мышления и деятельности, трактуемых как соотношение человека с внешним миром, рефлексия была перенесена в план

сознания и психики, в план души, а дальше весь анализ, даже культурологический, направленный на внешние и экстериоризованные проявления человеческой деятельности, проводился в соответствии с этим новым представлением, т.е. на основе предположения, что имеется сознание, само себя и деятельность человека рефлексирующее. Этот переворот был воспринят и развит дальше в философии XV–XVIII столетий, а уже затем на его базе выросли классические работы И.Канта, И.Фихте, из которых мы обычно заимствуем представления о

рефлексии. Это второе обстоятельство является очень важным и оно точно так же будет очень важным для моих последующих рассуждений. Поэтому я его еще раз специально подчеркиваю. Именно из этой традиции возникло представление, которое я выше специально разбирал,

с одной стороны, человек относится непосредственно к данным ему объектам, а

с другой стороны, он еще дополнительно относится к своему отношению и делает это первое отношение предметом анализа;

при этом все, о чем я сказал,
происходит в сознании и благодаря
механизмам сознания; сознание как
бы раздваивается, выступая,

с одной стороны, как
непосредственное сознание, а
с другой стороны, как
рефлектирующее, или
«рефлексивное», сознание.

Каждый раз, когда мы вводим такие
или аналогичные им схемы, мы
начинаем с психологистического
представления, внедренного
П.Абеляром и его последователями.
Кратко эта точка зрения может быть

названа точкой зрения сознания,
наделенного рефлексией.

В-третьих , я стремился показать,
что во всех попытках анализа
рефлексии, исходящих из
представления о рефлектирующем
сознании, так и не было до сих пор
найдено ни одной
естественнонаучной модели
рефлексии. Конечно, такое
утверждение заставляет меня
обсуждать работы В.А.Лефевра и его
сотрудников, ибо, наверное, они
претендуют на создание такой
модели. Как вы знаете, я уже не раз
пытался провести такое обсуждение,

но оно не встретило достаточного понимания со стороны моих оппонентов; поэтому, чтобы избавить вас от малопродуктивных препирательств, я несколько ограничу и сужу мое утверждение: я буду говорить, что не было найдено такой естественнонаучной модели рефлексии, во всяком случае, до 1960 г.

После всех этих предваряющих замечаний, предполагая, что вы будете иметь их в виду и все время учитывать, я могу перейти ко второй части моего сообщения.

II. РЕФЛЕКСИЯ В РАМКАХ ТЕОРЕТИКО- ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА

Мой анализ будет раскладываться по двум тесно связанным между собой планам. С одной стороны, я буду строить модель той системы, которая, по моим представлениям, объемлет рефлексию и может задать для нее пространство существования. Здесь я буду осуществлять конструктивные шаги, рассуждать, оперировать с моей моделью. С другой стороны, одновременно и параллельно этой работе я буду рефлексировать и буду стремиться

осмыслить и описать все шаги и средства моей работы, ответить на вопрос, что я делал и почему я так делал, и вместе с тем буду пытаться нормировать мою работу, в частности обращаясь к каким-то уже существующим логическим и методологическим знаниям и принципам. Таким образом, один план и одну действительность моей работы будут составлять нормы и принципы моих рассуждений, а другой план - сами рассуждения, описания и конструктивные процедуры, посредством которых я буду строить модель системы, объемлющей рефлексия и

определяющей способ ее существования. При этом вы все время должны будете фиксировать и отмечать мои переходы из одного плана в другой, ибо без этого нельзя понять правильно всего того, что я буду делать.

Итак, наша задача состоит в том, чтобы построить определенное научное знание о рефлексии. Это значит вместе с тем задать рефлексию как предмет научного исследования и знания. Но здесь мы, естественно, не только можем, но и обязаны спросить, что такое научное знание и что такое предмет научного знания. Мы должны задать этот

вопрос в таком же плане и смысле, как спрашивает ремесленник, которому нужно сработать какое-то изделие. Во всяком случае, мы должны хотя бы попросить, чтобы нам показали саму эту «вещь» или нечто, подобное ей.

Как правило, ответ на поставленные выше вопросы идет в двух разных планах. С одной стороны, это указание на способы, какими будут употребляться в разных ситуациях создаваемые нами изделия; в известном смысле такие указания на функции или назначение изделия задают также и его конструкцию. С другой стороны, ответ выступает в

форме указания на то, как эта конструкция будет делаться. Здесь всегда работает двустороннее отношение: способ изготовления изделия запечатлевается в ее конструкции, и, наоборот, рассматривая конструкцию определенным образом, мы можем характеризовать способ ее изготовления, во всяком случае ее монтаж.

Мне важно подчеркнуть, что на этом этапе речь идет даже не о нормах и правилах создания научного предмета или знания. Речь идет о тех функциональных и культурно-нормативных требованиях, которые

мы предъявляем и обязаны
предъявлять к продукту нашей
работы.

В прошлый раз я уже слышал
возражение, что, выдвигая подобные
требования, я всегда рискую лишь
воспроизводить то, что было всегда
известно, что на этом пути я никогда
не получу ничего нового и
интересного. Мне представляется,
что это возражение, будучи, на мой
взгляд, совершенно ложным, вместе с
тем выражает широко
распространенную точку зрения,
исходящую из реального положения
дел. Это то самое реальное
положение дел, когда нормы и

стандарты научной и философской работы сильно разрушены. Но мне хочется подчеркнуть, что такая позиция отнюдь не выдумка, что к ней надо относиться совершенно серьезно и что анализ ее как определенной позиции поможет нам понять многое из того, что происходит сейчас в сфере науки. Среди обстоятельств, прежде всего характеризующих нынешнее положение, я хочу в первую очередь отметить ту непрерывную и постоянную агрессию естественнонаучной идеологии в самые различные сферы и области деятельности, в частности в области

гуманитарных предметов и объектов, связанных со специфическими процедурами понимания: в этих сферах и областях нормы естественнонаучного мышления уже не работают. Поэтому распространение естественнонаучной работы на эти области, связанное, конечно, с трансформацией и приспособлением естественнонаучной работы к этим новым областям, сильно разрушает саму естественнонаучную работу, ее нормы и принципы. Повторяю, такое разрушение происходит потому, что объекты гуманитарных и социальных наук слишком сложны для

естественнонаучной методологии и приспособление этой методологии к новым объектам может привести и приводит лишь к разрушению самой этой методологии. Поэтому скептицизм в отношении этой методологии оправдан самым реальным положением дел, это положение дел требует трансформации и преобразования существующей научной методологии, отказа от ее ригоризма и строгости.

Другим важным фактором, действующим в том же самом направлении, является то, что современные организации науки захвачены и во многом

ассимилированы
организованностями инженерной
деятельности. Одним из ярких
проявлений этого является переход
от теории и теоретических систем
знания в традиционном смысле к
«методологиям» (в американском
смысле этого слова), например, к
методологии проектирования,
методологии разработок,
методологии социальной
реорганизации, методологии
педагогики и т.д. и т.п. Этот переход
обусловлен тем, что в современных
прикладных и даже собственно
теоретических разработках моменты
собственно научного мышления и его

продукты - знания, всегда совмещаются с элементами и системами конструктивно-технического и инженерного мышления. По сути дела, сейчас граница между естественнонаучным и инженерным мышлением во многом стерлась и сместилась, расплылась. Вы прекрасно понимаете, что это обстоятельство точно так же приводит к деформации и трансформации норм и стандартов научного исследования; как правило, в научное мышление довольно свободно включаются самые разные моменты и элементы из других сфер и типов деятельности, а это ведет к

общей «свободе нравов», к ослаблению нормировки и стандартизации.

Третьим, тоже достаточно важным фактором, является широкое распространение халтуры в научной работе, ибо научная работа стала массовым средством зарабатывания денег. При этом, естественно, на передний план выдвигаются некоторые внешние организационные моменты научной деятельности, а ее суть - сами нормы техники и технологии научного исследования отходят на второй план. Научная работа становится ритуалом особого типа, в котором

преобладают только внешние моменты. Можно сказать, что большинство из нынешних «ученых» автоматически выполняет определенную систему действий, и эта система имеет определенных внутренний смысл, но во многих случаях не имеет содержания.

Таким образом, мы живем сейчас в ситуации, в которой формируются новые способы мышления и деятельности, способы, совмещающие в себе моменты из разных других способов деятельности и, кроме того, содержащие много принципиально нового. Внешне дело выглядит таким

образом, что мы реально и объективно живем в некотором хаосе. Хаос всегда сопровождает строительство нового. Но не в нем суть дела, он является лишь побочным продуктом этого строительства. И за ним нужно еще увидеть подлинную суть происходящих процессов, увидеть контуры того здания, которое реально создается. Новые типы мышления возникают не из хаоса, и было бы ошибкой думать, что хаос нечто породит. Поэтому мы во всех случаях должны четко знать, что такое научное исследование и какие продукты оно может или, напротив,

не может создавать и порождать. При этом мы не можем рассматривать абстрактно научное знание и научную работу, а должны произвести типологию их; мы должны знать, чем конструктивно-техническое знание отличается от научного, естественнонаучное знание от гуманитарного, гуманитарное от социального и т.д. и т.п. И точно так же мы должны знать специфические стандарты и нормы производства каждого типа этих знаний. Трансформируя все эти формы знаний и методы порождения их, мы можем создавать новые, более сложные, знания и новые, более

сложные, методы работы. Но мы не можем представлять все это как хаос и исходить из идеи хаоса и возможностей случайного открытия по наитию.

По сути дела, я уже сформулировал еще один тезис или даже методологический принцип, очень важный для моего рассуждения. Я утверждаю, что недостаточно сказать, что мы хотим превратить «рефлексию» в предмет научного мышления и инженерной практики, нам необходимо еще знать, какого типа научное знание мы хотим сформировать о рефлексии, каким именно предметом должна быть и

будет рефлексия. Это тем более важно, что сейчас мы уже знаем достаточно большое число разных по своему типу знаний.

Чтобы как-то организовать весь известный мне материал, я попробовал выписать эти знания и получил довольно обширный перечень:

- 1) естественнонаучное знание типа «ботанического»,
- 2) естественно-техническое знание примерно такого типа, какой мы имеем в теории машин и механизмов, скажем, типа

идеальной тепловой машины
Карно,

- 3) естественно-математическое знание такого типа, как в «Механике» Ньютона; сюда же должны быть отнесены математические знания такого типа, какие создавал д'Аламбер при изучении колебаний струны,
- 4) математическое знание такого типа, какой мы находим в «Началах» Евклида; знания этого типа часто называли просто научными; для античного времени это и были собственно научные и единственно научные знания; вы,

наверное, знаете, что многие математики и историки математики XX века специально обсуждали вопрос: чем являются «Начала» Евклида математикой или физикой,

5) математическое знание такого типа, какой мы встречаем в современной алгебре или теоретической арифметике,

6) нормативно-техническое знание типа формальной логики или нормативной грамматики; я называю его техническим потому, что оно фиксирует, с одной стороны, нормы говорения или

умозаключения, а с другой стороны, определенную технику работы; но вы должны помнить, что если не все, то, во всяком случае, многие называют эти знания научными; существенно, что когда В.А.Лефевр говорит о теории рефлексии в своем смысле, то он имеет в виду нечто похожее на такого рода знания, и он тоже называет их научными,

7) естественнонаучное знание такого типа, какой мы находим в химии или современной структурной биологии; эти знания по своему строению принципиально отличаются от

физических знаний, скажем, из механики или электродинамики,

8) естественнонаучное знание такого типа, какой мы встречаем в современной биологии, которая, конечно, не сводится к одной лишь структурной биологии,

9) научное гуманитарно-историческое знание,

10) научное знание о деятельности и ее организованностях,

11) математическое знание, скажем, такого типа, какой мы встречаем в современной «конечной математике».

Я перечислил все эти знания без какой-либо претензии на классификацию их, рассчитывая лишь на то, что сам этот перечень задаст вам представление о том ареале, в рамках которого мы должны ставить сам вопрос: какого типа знание о рефлексии мы хотим получить в результате нашей работы. Ведь наша задача состоит в том, чтобы прежде всего выбрать какой-то из этих образцов, а соответственно ему ту или иную технику исследовательской работы. Я бы даже рискнул сказать, что если мы этого не сделаем, то наша работа будет просто непрофессиональной.

Но с другой стороны, естественно, возникает вопрос, как мы можем выбрать такой образец, по каким основаниям. Именно здесь исследователь всегда делает тот рискованный прыжок, который даже нельзя называть гипотезой, потому что это просто прыжок вперед, ибо, кроме опыта прежних неудач, которые, конечно, на что-то наталкивают, но никогда неизвестно на что именно, у этого исследователя нет ничего, что подсказывало бы ему, какой образец выбрать из числа многих, на каком основании один можно предпочесть другим. А между тем, повторяю, выбирать нужно. В

принципе в этой ситуации мы, конечно, можем пробовать описывать рефлексию, исходя из образцов любого типа. Естественно, что математик попытался бы построить знание о рефлексии, соответствующее образцам математического знания, биолог строил бы знание биологического типа, философ говорил бы о рефлексии на своем языке и в традиционных для него схемах и т.д. и т.п., и можно было бы надеяться, что если не один, то другой из них получит нужный нам результат.

Однако весь опыт науки и философского осознания его

опровергают это предположение. Сегодня мы уже достаточно хорошо знаем - и современная методология фиксирует это с предельной резкостью, что каждый тип объекта требует своих особых специфических средств и методов и бессмысленно пытаться получить адекватное и правильное знание о каком-либо объекте с помощью иных, не соответствующих ему средств и методов. Не потому существуют эти одиннадцать типов перечисленных мною знаний, что у человечества было одиннадцать разных поворотов головы, а потому что мы уже открыли к нынешнему времени по

крайней мере одиннадцать типов разных содержаний знаний, а вместе с тем - одиннадцать типов разных объектностей. Мы знаем, что каждый из этих типов знаний вырабатывался в истории человечества с очень большим трудом, что появлению каждого типа предшествовало множество исторических коллизий и затруднений, что каждый из выявленных типов объектности очень долго и упорно «сопротивлялся» всем попыткам освоить его с помощью других средств и методов. Реально все эти типы знаний возникли в конечном счете потому, что существуют разные

типы объектности - им
соответствуют разные типы
человеческой деятельности и ее
организации, и только строго
определенная организация
исследовательской деятельности и
знаний в каждом из этих случаев
дает возможность схватить и
зафиксировать соответствующую
объектность. Поэтому, приступая к
изучению рефлексии, нам
обязательно придется сделать выбор.

Кто-то, быть может, скажет: разве
наука не является просто способом
что-то узнать об объекте и в ней
оправданы любые средства и методы,
которые позволяют это сделать? В

принципе, конечно, можно смотреть на науку и таким образом. Вместе с тем, специальное методологическое обсуждение всей истории науки показывает, что так смотреть можно, но не продуктивно. В этом плане очень поучительна дискуссия между Р.Декартом и П.Гассенди, происходившая в 1641–1644 гг. В первом метафизическом размышлении Р.Декарт сформулировал принцип - принцип критицизма (мне кажется, что это переломный момент в переходе от скептицизма к критицизму), суть которого состояла, примерно, в следующем. Так как человек исходит

из догм, привычных ему, а они, как правило, ошибочны, то Декарт предлагает ввести особый метод, а именно, он объявляет все известные ему полученные ранее знания ложными. Зафиксировав этот принцип, объявив все знания ложными, Декарт создает равновесие между имеющимися знаниями - призраками, по Ф. Бэкону, и новым принципом, и тем самым он получает возможность строить любую игру, исходя либо из предположения, что это знание истинное, либо из предположения, что оно ложное.

Гассенди отвечает Декарту: как же де так, если мы знаем, что солнце круглое и горячее, то сколько бы мы ни утверждали, что это знание ложное, мы все равно не можем думать, что солнце квадратное и холодное, мы все равно будем знать его как круглое и горячее. Чтобы понять суть возражений Гассенди, мы должны вспомнить, что он сенсуалист, а это значит, что он исходит из того, что объекты своим действием производят в нас знания, и поэтому мы не можем утверждать про эти знания, что они могут быть как истинными, так и ложными; каждое определенное знание должно

быть либо только истинным, либо только ложным. И, следовательно, в рассуждении допустимо только одно какое-то предположение, а сама двужначность наших предположений не играет никакой роли. Если, скажем, это пример Гассенди, мы опускаем перпендикуляр на прямую и знаем, что образованные при этом два угла составляют в сумме два прямых, то добавление к этому знанию принципа, что названное знание может быть ложным, ничего нам не дает; ведь мы все равно, несмотря на сам этот принцип и допускаемую им возможность иного предположения, будем знать, что в

сумме эти два угла равны двум
прямым.

Р.Декарт ответил Гассенди, ответил
очень грубо и раздраженно, что так
может рассуждать только не-
философ, что напрасно Гассенди
вообще взялся за философию, что он
ровным счетом ничего не понял в
декартовском методе. Декарт здесь
был прав, хотя он не мог объяснить
Гассенди, в чем различие их
позиций. А это различие было
весьма принципиальным. Для
Гассенди знание было естественным
образованием, оно получалось у
человека само собой, а для Декарта
знание является искусственным

образованием, продуктом его целенаправленной, сознательной и свободной деятельности, знание есть конструкция, которую исследователь творит. Именно в этом контексте Декарт и вводит свой принцип, фиксируя тем самым, что он может положить выдвинутое им утверждение как в качестве истинного, так и в качестве ложного. В обоих случаях он будет далее рассуждать, но его рассуждения будут принципиально разными по их логике.

Я сослался на пример этой дискуссии, чтобы показать, что уже в середине XVII столетия была

отчетливо осознана разница между естественным и искусственным представлением знания и что крупнейшие умы европейской философии и науки встали на точку зрения искусственного образования и формирования знаний.

Кто-то и сегодня спрашивает: является ли знание естественным или искусственным образованием, получается ли оно само собой в необразованной и беспутной голове, или же мы должны конструировать знания точно так же, как архитектор конструирует здания. Я не отрицаю возможности рассматривать знания в качестве естественных образований,

но я полагаю, что такой подход сегодня уже мало продуктивен. Полагаясь на естественные процессы нашей мыслящей головы и, как правило, малообразованной головы, мы мало что можем получить.

Итак, я привел выше перечень основных типов знания (как он выступает при самом поверхностном взгляде) и сформулировал основное положение, что мы встаем перед необходимостью выбрать тот или иной образец для построения знаний о рефлексии, в конечном счете теоретической системы, описывающей рефлексия. Я утверждаю, что эта акция выбора

является, по сути дела, решающей в определении направлений и результатов всей нашей работы. Поэтому все вы должны обратить особое внимание на нее.

Реализуя заданный выше методологический принцип и осуществляя предначертанный им выбор основных онтологических схем, я утверждаю, что для меня рефлексия существует в деятельности, является особой структурой и механизмом в деятельности. Сделав этот выбор, я вместе с тем отвечаю на вопрос, каким по своему типу должно быть знание о рефлексии; это будет знание

о деятельности и ее
организованностях. Это последнее
утверждение вытекает из того, что
деятельность для меня является
объектом особого категориального
типа и в моем арсенале существуют
специальные методологические
знания, описывающие, с одной
стороны, специфику деятельности
как объекта, а с другой стороны,
специфику знаний о деятельности;
между тем и другим -
характеристиками объекта и
характеристиками знаний -
установлены соответствия и связи.
Главное здесь не в том, что я задаю
для рефлексии более широкий

контекст, главное состоит в том, что я задаю специфическую категориальную характеристику этого контекста, т.е. объемлющей системы, и тем самым накладываю целый ряд методологических принципов на саму рефлексия. Я исхожу из предположения, что деятельность уже стала, точнее, уже сделана особым предметом мысли, что она изучается и что, следовательно, созданы основные элементы того, что может быть названо идеей деятельности и концепцией деятельности.

Здесь нужно сделать одно методологическое замечание в

сторону. Сказав, что рефлексия является моментом, стороной, механизмом и организованностью деятельности, я не утверждаю в явном виде, что рефлексия является моментом и организованностью, специфическими только для деятельности. Правда, я должен признаться, что я, действительно, так думаю, но я этого не утверждаю, ибо у меня нет оснований для такого утверждения. Я, действительно, исхожу из утверждения, что рефлексия есть механизм деятельности, и именно схемы деятельности образуют для меня контекст рассуждений. Я строю и

должен построить модель рефлексии, исходя из схем деятельности и развертывая эти схемы; в этом и состоит смысл сформулированного мною выше положения. Но когда модель рефлексии будет построена, я смогу употреблять ее разными способами, я буду накладывать ее на любую действительность, где обнаружатся подобные структуры, в том числе за рамками самой деятельности. Значит, я использую сформулированное выше утверждение как методическое средство работы, но оно никак не используется мною в онтологическом смысле.

Выдвинув это первое предположение, мы решаем сразу массу разных задач.

Во-первых, мы отвечаем на вопрос, где именно, в каком пространстве существует рефлексия.

Во-вторых, поскольку я исхожу из предположения, что деятельность как таковая уже стала предметом мысли и описана в достаточно развернутых системах знания, что деятельность уже объективирована нами вплоть до эмпирических процедур, постольку я могу применить к рефлексии весь набор

специфических категориальных и предметных определений деятельности. Если до этого предположения я не знал о рефлексии практически ничего, то теперь я получаю множество различных характеристик и определений, особую логику и методы получения знаний и организации их в системы. По сути дела, я должен буду протащить в дальнейшем рефлексия через все определения деятельности.

В-третьих, я получаю для изображения рефлексии определенную предметную онтологию, а это значит -

определенный конструктор для создания и развертывания схем рефлексии.

В-четвертых, я получаю набор эпистемологических и логических конструктивных требований к знаниям о рефлексии. Эта сторона дела обеспечивается тем, что сама теория деятельности строилась с самого начала методологически и содержит в себе весьма мощный слой методологической рефлексии, оформленный в виде системы эпистемологических и логических представлений и знаний.

В-пятых, и это очень важно, я получаю возможность пользоваться приемом двойного знания.

Объявив, что рефлексия есть момент, механизм и организованность деятельности, я должен так собрать модель и онтологическое представление рефлексии из конструктивных элементов и блоков теории деятельности, чтобы эта модель и это онтологическое представление вписывались в модели и онтологические представления деятельности; все это я должен поместить как бы в левой части моей

рабочей карты, тем самым я как бы
получу изображение самой
рефлексии в ее «подлинном»
существовании, я надеюсь,
следовательно, это изображение
индексом объектности, а затем я
смогу спросить, в каких же знаниях
может быть описан и изображен этот
объект; причем отвечать на этот
вопрос я буду, уже имея перед собой
изображение рефлексии, и,
следовательно, смогу работать
методологически. Здесь очень важно
понять, что подобное изображение
рефлексии, полученное в онтологии
теории деятельности, не будет
знанием о рефлексии - такие знания

мы еще только должны будем получить, а будет, повторяю, изображением рефлексии как объекта.

Но наличие такого изображения объекта в соединении с методологическими знаниями о возможных типах предметных знаний и методах их получения даст мне возможность проектировать мой будущий результат и планировать весь процесс получения его, всю совокупность разработок системы, описывающей рефлексия. По сути дела, я буду решать задачу так же, как Архимед решал свои математические задачи на определение площадей,

ограниченных кривыми, сначала он моделировал их из кусков кожи, взвешивая эти куски, таким путем определял величину площади, а потом искал метод чисто математического вычисления. В этом и состоит смысл приема двойного знания.

Сказав, что рефлексия принадлежит деятельности, я тем самым подряжаю «протаскивать» ее представление через все основные категории, характеризующие деятельность. А один из основных принципов концепции и теории деятельности это принцип множественности существования

всякого образования в деятельности. Если, скажем, мы возьмем в качестве примера для иллюстрации знак, то должны будем представить его, во-первых, на уровне синтагматики, где он имеет только смысл, затем - на уровне парадигматических конструкций значения, еще дальше - на уровне парадигматических систем знаний о значениях и смыслах, потом еще - на уровне рефлексивных знаний об отношениях и связях между синтагматикой и разными видами парадигматических представлений и т.д. и т.п. Соответственно этому, знак будет существовать один раз и одним

способом на уровне синтагматики, другой раз и другим способом - на уровне парадигматических конструкций значения, третий раз и третьим способом - на уровне парадигматических знаний и т.д., и, кроме того, каждое из этих существований мы можем брать в связках с другими существованиями. Следовательно, знак будет существовать в каждом из этих представлений и еще в единстве разных представлений.

Достаточно подробно я описал эти особенности существования организованностей деятельности в статьях: «Структура знака: смыслы и

значения» (сборник «Актуальные проблемы лексикологии», Минск, 1973), «О типах знаний, получаемых при описании сложного объекта, объединяющего парадигматику и синтагматику» (сборник «Актуальные проблемы лексикологии», Томск, 1971), а также в нескольких кратких сообщениях в сборнике «Вопросы семантики», Москва, 1971, издание Института востоковедения, и поэтому сейчас не буду вводить все это систематически, отсылая интересующихся к названным работам. Чтобы передать основную идею принципа множественности, я воспользуюсь

образом, который был подсказан мне впервые В.Дубровским. Представьте себе совокупность зеркал, находящихся под углом друг к другу, представьте себе также, что какое-то изображение, появившееся на одном из этих зеркал, отражается на всех других. Характеризуя находящуюся передо мной систему, я должен буду различать и фиксировать по крайней мере два типа образований:

- 1) изображения на зеркалах и
- 2) систему процессов, обеспечивающих само отображение.

В переводе на язык теории деятельности система процессов, обеспечивающих само отражение, будет характеризовать деятельность как таковую, ее процессы и механизмы, а изображения на зеркалах будут соответствовать разным формам существования знака (или какого-то другого образования, другой организованности в деятельности). Чтобы уточнить саму аналогию, нужно будет только представлять себе указанные существования знака не как образы или отражения в узком смысле этого слова, а как определенные материальные организованности, т.е.

в том смысле, какой придал понятию

отражения Станислав Лем в
«Солярисе».

Теперь представьте себе, что мы
вырубаем одно или несколько зеркал
из всей этой системы, скажем, то, на
котором первоначально появилась
интересующая нас
организованность; поставим теперь
вопрос: исчезнет ли то образование,
которое мы рассматриваем, при
условии, что на всех других зеркалах
соответствующие ему
организованности остаются и,
следовательно, остаются все другие
его существования, кроме исходного.
При тех характеристиках, которые
мы наложили на нашу систему, все

остальные организованности, как вы понимаете, должны остаться, а, следовательно, на поставленный мною вопрос мы должны будем ответить отрицательно; интересующее нас образование останется, хотя и не во всей совокупности своих существований. Его существование будет, конечно, убудочным, неполным, но все равно оно будет существовать, путь даже в вырожденном состоянии, до тех пор, пока будет существовать хотя бы одна из его организованностей, одно из зеркал.

Другое дело, что само это существование, взятое с точки зрения

всей системы деятельности и специфических процессов деятельности, мы должны будем характеризовать как неполное и неполноценное, но это уже другой вопрос, не связанный непосредственно с вопросом о существовании самой этой организованности. Здесь также важно иметь в виду, что на каждом из зеркал, т.е. в каждой особой материальной организованности меняется закон существования рассматриваемого нами объекта. На уровне синтагматики знак существует иначе, нежели на уровне парадигматических конструкций

значения, а на уровне парадигматических систем знания иначе, чем на уровне конструкций значения и на уровне синтагматики. И если мы учтем также и этот момент, то мы получим достаточно полный образ существования различных объектов в деятельности.

Из всего предыдущего мне важно сделать вывод, что в деятельности каждый объект, каждое образование проходят последовательно или в параллельных цепях массу различных форм существования. Поэтому, сказав, что рефлексия принадлежит деятельности, я сразу могу утверждать, что самому

рефлексию я должен буду задавать во множестве ее разных существований, отображающих и фиксирующих друг друга, но каждый раз разных и относительно автономных. Это очень важный категориальный принцип в исследовании и описании рефлексии.

По сути дела, дальше я должен был бы перечислить и рассмотреть все, что специфическим и существенным образом характеризует деятельность, соотнести все эти характеристики с возможным представлением рефлексии, и такая процедура была бы именно тем, что мы выше назвали «протаскиванием» рефлексии через основные категориальные

характеристики деятельности. Вы понимаете, что такая работа требует массы времени и не может быть уложена в рамки доклада; поэтому я буду лишь перечислять основные, на мой взгляд, характеристики деятельности и очень коротко обсуждать, как каждая из них будет отражаться на рефлексии.

Первое , что здесь должно быть отмечено, это принцип кооперации. Связи и отношения являются существенными и конституирующими для деятельности, структуры кооперации специфическим образом

характеризуют деятельность и вместе с тем задают способ членения деятельности на составляющие. Деятельность поэтому всегда есть особая связь многих «кооперантов» или «кооператоров»; что именно выступает в роли кооператоров и кооперантов - это особая проблема, требующая специального обсуждения. Мне важно здесь подчеркнуть лишь одно, что структура кооперации, выделяемая нами в деятельности, соотносительна с определенным элементарно-функциональным членением деятельности, а это элементарно-функциональное

членение преобразуется затем в соответствующие ему материально-организационное и материально - морфологическое членение. Обычно мы называем эти элементарно-функциональные составляющие «актами деятельности».

Второе , что я хочу здесь особо подчеркнуть и выделить, это процесс и механизм воспроизводства деятельности. Деятельность - это то, что непрерывно воспроизводится в своей кинетике, в своих функциональных и своих материально-организационных структурах. Обсуждение возможных

механизмов воспроизводства заставляет нас вводить трансляцию различных элементов и структур деятельности. Этот принцип теснейшим образом связан с идеей множественности существования каждого образования в деятельности, ибо сам механизм воспроизводства и трансляции предполагает в качестве своего условия по крайней мере двойственность, а в общем случае множественность существований всего того, что должно быть воспроизведено. Различие условий и механизмов функционирования и трансляции определяет различие форм и законов существования

различных составляющих целого, а сам механизм воспроизводства определяет условия и необходимость объединения этих разных форм в целостности.

Третий момент , который должен быть отмечен, касается оппозиции «норм» и их «реализации».

Целостной единицей в деятельности является только то, что имеет свою норму или образец, движущийся в трансляции, и социетальную реализацию этой нормы или образца. Поэтому мы можем говорить, что отправление актов деятельности

состоит (в определенном аспекте) в реализации норм.

Следующий момент , который должен быть назван, и его можно считать четвертым принципом, - это различие функционирования и развития в деятельности. В исходных пунктах функционирования и развитие поляризуются как целостности разного масштаба и, следовательно, разного уровня, но потом они противопоставляются друг другу как два разных процесса деятельности, сочленяющихся друг с другом и создающих соответствующие им специфические

организованности на материале деятельности.

Пятый момент - оппозиция процессов и механизмов в деятельности, которая, подобно оппозиции функционирования и развития, появляется сначала как разномасштабность разных типов структурной организации деятельности, а потом, оформляясь, низводится к оппозиции разных структур, непосредственно сочленяющихся друг с другом: процессы получают самостоятельное существование за счет размножения обеспечивающих их механизмов и за

счет фиксации самих процессов в специальных знаниях.

Шестой очень важный принцип - это принцип объединения естественного и искусственного в деятельности; деятельность - это всегда кентавр-система, т.е. система, функционирующая и развертывающаяся благодаря одновременному действию и соединению естественных и искусственных механизмов.

Седьмое , что я точно так же хочу подчеркнуть, это особое содержание и особое употребление понятия системы в отнесении к

деятельности. Долгое время, как вы знаете, в таких науках, как языкознание, культурная антропология, этнография и т.п., понятие системы задавалось через фиксацию отношений противопоставления или оппозиций одних элементов другим. Подобно Г.Вейлю, Ф.де Соссюр трактовал систему как решетку ценностей. Заданное таким образом понятие системы в принципе не допускало какого-либо изменения или развития: любая смена решетки оппозиции порождала новую систему. Но поскольку понятие системы применялось к таким

объектам, как речь-язык, культура, этнос и т.п., которые, как всем было ясно и понятно, развивались, то очень скоро встала задача соединить понятие системы с признаками развития. Пока эта задача была только поставлена и еще не решена, многие здравомыслящие ученые стали говорить о «развитии систем», не очень травмируя себя тем, что это выражение было, по сути дела, небрежностью и разрушало тот смысл, который первоначально был вложен в понятие системы.

Чтобы решить эту задачу и проблему, мы вынуждены были существенным образом трансформировать понятие

системы. Мы постулировали, что описание всякого объекта как системы требует и предполагает описание по четырем уровням:

- 1) процессов,
- 2) функциональных структур, фиксирующих сцепление и связь этих процессов,
- 3) материальных организованныхностей и
- 4) морфологии.

Тогда для нас описание некоторых процессов стало первым этапом описания системы рассматриваемого объекта. Мы уже не говорили, что система функционирует или

развивается, как говорили
здравомыслящие ученые, исходявшие
из того нехитрого силлогизма, что-де
рассматриваемый ими объект -
система, это объект развивается,
следовательно, системы развиваются;
мы говорили, что процессы
функционирования и развития и есть
система. Таким образом, мы решили
проблему соединения синхронии и
диахронии на уровне системных
представлений. Теперь каждый
объект, каждая материальная
организованность системы
характеризовались нами как
«отпечаток» сразу многих процессов,
в первую очередь, соединенных,

связанных между собой процессов функционирования и развития. Поэтому сейчас, когда мы говорим, что деятельность есть система, а рефлексия должна рассматриваться как момент и часть этой системы, то тем самым мы утверждаем, по сути дела, что рефлексия должна рассматриваться прежде всего как сцепление и связь ряда процессов, затем - как функциональная структура. Фиксирующая сцепление этих процессов, и уже потом - как соответствующая этим структурам материальная организованность и морфология.

Но то же самое я должен сказать в отношении всех сформулированных выше принципов. Рассматривая рефлексия, мы должны будем применять их все. Сказав, что рефлексия причастна деятельности, я подрядился, как уже отмечалось выше, рассмотреть ее сквозь призму всех этих принципов, и, только удовлетворив всем им, я смогу сказать, что сумел правильно задать и ввести рефлексия как предмет научного, теоретико-деятельностного исследования и описания.

Задав, таким образом, более широкий контекст изучения

рефлексии, я должен буду сформулировать основную содержательную гипотезу, касающуюся уже непосредственно рефлексии и задающей ее специфику в деятельности. Эта гипотеза будет содержать два основных момента.

При обсуждении первого из этих моментов мне понадобится вся та история развития проблематики рефлексии, о которой я рассказывал в первой части доклада. Во всяком случае, я буду исходить из этой истории и опираться на проведенный выше анализ и истолкование ее. Для меня рефлексия, в ее изначальном и сущностном существовании, есть

всегда особая кооперативная связь двух актов деятельности, особая структура кооперации, объединяющая кооператов или кооперантов. Вполне возможно, что в этой связи будет участвовать три, четыре или даже большее число кооператов, но наименьшим образованием будет связь двух. Вводя этот принцип, я противопоставляю его идее расщепления сознания и вообще всей «сознавательной» методологии анализа рефлексии. Это означает, что всю традицию анализа рефлексии, начиная от П. Абеляра и кончая Локком, я объявляю ложной, ошибочной. Мое утверждение

касается не смыслов и значений, зафиксированных в этот период при изучении рефлексии, а только поисков того «места», того «пространства», в которое надо было поместить рефлексию.

Другими словами, я утверждаю, что мы мало что поймем в природе и механизмах рефлексии, если будем рассматривать ее как процесс, принадлежащий области и плану сознания. Этим я не хочу сказать, что сознание не участвует в процессах и механизмах рефлексии, что в принципе нельзя рассмотреть рефлексию как определенный механизм сознания. Я лишь

утверждаю, что природа и механизм рефлексии определяются не процессами и механизмами сознания - в языке введенного мною выше образа многих зеркал существование рефлексии в сознании является существованием второго или третьего порядка, - природа и механизм рефлексии определяются в первую очередь связью кооперации нескольких актов деятельности; и лишь затем эта связь «отображается» особым образом в сознании.

В этом плане мне очень понравилось одно замечание из доклада В.А. Лефевра о рефлексии, где он утверждал, что происхождение

рефлексии и все, что с этим связано, может быть понято только исходя из отношения коммуникаций между индивидами. Я бы не стал здесь так специфицировать объект и говорить сразу об индивидах - это, на мой взгляд, побочный момент, - но я бы задал в качестве исходной структуры для объяснения рефлексии связь и структуры кооперации. Я полностью, таким образом, принимаю это положение, но я его вместе с тем и усиливаю. Я говорю, если мы хотим понять фундаментальные моменты рефлексии, ее «исходную», если можно так выразиться, природу, то мы должны, прежде всего,

постулировать, что это не работа сознания, не механизм расщепления сознания и не самосознание в классическом смысле - все это будет объясняться как проявление более высоких форм существования рефлексии, а это есть особая связь кооперации, или, другими словами, связь нескольких первоначально независимых актов деятельности.

Второй момент, который я выделяю в содержательном специфицирующем определении рефлексии, состоит в утверждении, что рефлексия есть акт деятельности по поводу связи или структуры общения между двумя, по крайней мере, индивидами, такого

общения, при котором один индивид что-то сказал другому по поводу некоторой реальной или мыслимой ситуации, второй индивид «понимает» этот текст - момент понимания текста или восстановления смысла по тексту здесь должен быть обязательно, я бы даже сказал, что второй индивид, понимая текст и восстанавливая его смысл, одновременно выделяет и восстанавливает предмет мысли, и по поводу этого текста, этого понимания процесса восстановления предмета, по поводу всей этой ситуации деятельности и общения должна возникнуть «рефлексия», т.е.

та специфическая связь кооперации, которую я в общем виде задал и определил в первом утверждении. Иначе говоря, рефлексия это не просто кооперация двух актов деятельности, производственных или каких-то иных, а это должна быть совершенно особая связь кооперации, в которой второй акт производится или осуществляется по поводу первого, достаточно сложного акта, включающего в свой состав коммуникацию, процессы понимания текста и процессы восстановления через текст и с помощью текста предметов мысли и деятельности.

По сути дела, этим задаются лишь необходимые условия рефлексии, но еще не задаются ее особенные и специфические моменты. Поэтому, чтобы продолжить задание схемы рефлексии, мы еще должны ответить на вопрос, в чем состоит и откуда берется эта специфика. Фактически я уже задал многие моменты, определяющие эту специфику. Второй индивид обязательно должен понять текст, передаваемый ему первым. Чтобы понять, он должен восстановить ситуацию либо реально, либо в представлении, и смысл текста задается теми отношениями и связями, которые

существуют наряду с другими элементами ситуации и которые восстанавливаются вторым индивидом в процессе понимания.

Здесь важно подчеркнуть множественность тех элементов ситуации, к которым может быть отнесен текст; это могут быть какие-то практические или мыслительные действия, материальные элементы ситуации, сам говоривший, его сознание или его деятельность и т.д. и т.п. Понять текст - это значит воссоздать какую-то сетку или систему связей между текстом и чем-то другим; эта система связей может совпадать с тем, что было у первого,

а может и не совпадать, она может соответствовать тому, что реально есть в самой ситуации, а может и не соответствовать всему этому, эта сетка связей, образующая смысл, может быть какой угодно; характер этой сетки всегда будет определяться тем, в какую систему связей и в какую ситуацию деятельности включает себя тот, кто получает и должен понять текст. Обратите внимание на то, что здесь нельзя противопоставлять друг другу выражения «создает» и «восстанавливает»: мы-то в позиции внешнего наблюдателя знаем, что индивид, получивший сообщение,

создает решетку смысла, но он сам думает, и убежден в этом, что он восстанавливает тот смысл, который заложил в сообщение говорящий.

Поэтому, если мы будем подлинными гуманитариями и не будем сводить свою исследовательскую позицию к плохой позиции естественника, то мы поймем, что смысл как создается, так и восстанавливается, что оба эти определения в равной мере справедливы и не противоречат друг другу, что модель смыслообразования такова, что она заставляет нас объединять эти две характеристики. Таким образом, индивид, получивший текст сообщения, будет

понимать его, т.е. восстанавливать его смысл соответственно той ситуации деятельности, в которую он этот текст включает.

Но, кроме того, есть еще третий индивид, осуществляющий тот самый акт деятельности, который входит второй компонентой в структуру рефлексии как кооперации, тот индивид, который осуществляет специфическую часть рефлексивной кооперации. Он тоже должен понимать текст сообщения, созданного первым, но он будет понимать его совершенно иначе, нежели второй индивид, прежде всего потому, что он, соответственно

своей позиции, осуществляет и должен осуществлять совсем иную деятельность. Этот момент является главным в понимании как природы рефлексии, так и возникающих относительно нее проблем. Для третьего индивида ситуация понимания является принципиально иной, нежели для второго, уже хотя бы потому, что в его ситуации в качестве материального элемента входит сам второй индивид со всеми его процессами понимания и деятельности. Это различие ситуативных позиций, определенных относительно одного, единого для них текста, различие позиций,

заставляющее видеть в этом тексте принципиально разный смысл, и создает собственно то, что может быть названо ситуацией рефлексии.

Это положение настолько важно, что я хотел бы повторить его еще раз.

Рефлексия возникает потому, что люди, работая в сложных системах разделения деятельности и кооперации, имеют в этих системах деятельности отличающиеся друг от друга позиции; каждый из них в одной и той же системе деятельности имеет перед собой всегда принципиально разные ситуации и даже в тех случаях, когда их работа связана с одним и тем же,

общим для них для всех текстом, они должны понимать его по-разному, должны восстанавливать в нем разный смысл соответственно различию своих позиций и определяемых этим ситуаций. Но эти индивиды обязательно должны общаться друг с другом, должны коммуницировать, следовательно, должны понимать друг друга и должны обмениваться своими разными смыслами.

Это положение вносит вторую дополнительную компоненту в противопоставление и различение позиций второго и третьего индивидов; они извлекают из одного

и того же текста разные смыслы, но в системах деятельности эти смыслы должны быть обобществлены. И именно это соединение и сочетание двух разнородных характеристик разных позиций в деятельности, соединение и сочетание того, что выделяемые в тексте смыслы должны быть разными и вместе с тем они должны быть обобществлены и, следовательно, должны быть одинаковыми, именно это сочетание двух казалось бы исключających друг друга требований и создает ситуацию рефлексии.

Если мы обратимся к историческим условиям возникновения подобных

ситуаций, то должны будем рассмотреть такие организации деятельности, в которых появляется необходимость в собственно знании об объекте (в отличие от мнения) и соответственно необходимость в мышлении. Ведь если у всех нас, общающихся, скажем, в условиях этого семинара будут разные понимания одного и того же текста, если мы будем извлекать разные смыслы, не имеющие общей обобществленной части, то мыслить и научно исследовать объект мы не сможем. У нас не будет единого объектного поля, к которому может быть отнесен этот текст, мы не

сможем такое поле восстанавливать, у нас не будет мышления. Но и наоборот, потребность в мышлении и в знании порождает рефлексия как средство и путь восстановить единое объектное поле и единую систему смысла для текста. И, по-видимому, эти процедуры восстановления единого объектного поля и единой системы смысла для определенных наборов и комбинаций позиций могут быть нормированы и зафиксированы в правилах. Но это и означает, что будет нормирована и зафиксирована в виде определенных правил сама рефлексия.

Другими словами, хотя каждая позиция в системе деятельности влечет за собой строго определенный смысл и тип смысла, и это обстоятельство, казалось бы, должно нарушать и расстраивать взаимопонимание между действующими индивидами, несмотря на это и в добавление к этому существует еще единое объектное поле, обеспечивающее взаимопонимание, и к этому единому объектному полю должны быть сведены все разнообразные смыслы, полученные в разных позициях. И эта процедура сведения разных смыслов к единому

объектному полю, процедура нивелировки различий в позициях и точках зрения составляет важную, можно даже сказать, решающую часть того, что мы называем рефлексией. И без этой завершающей части сведения смыслов к объектному полю рефлексия вообще не может рассматриваться и анализироваться.

Эта задача, приведение смыслов к общему знаменателю, может решаться разными способами: путем создания определенных логических правил, путем создания особой онтологии, задающей единый объект, путем особых структур рассуждения

и т.д. и т.п. Но все это - лишь разные способы завершения рефлексии, приведения смыслов к единому объектному полю. Более того, если мы рассматриваем рефлексия не в субъективном, а в объективном плане, то мы должны будем сказать, что именно эти процедуры выражения смыслов через объекты или, иначе, такого управления процессами смыслообразования путем включения в них определенных объектных представлений, составляет ядро и сущность рефлексии.

И то же самое можно сказать еще другим способом. Ядро и сущность

рефлексии составляет такая организация ситуации, единой для всех действующих индивидов, которая дает возможность всем индивидам, несмотря на различие их позиций и объективное различие тех смыслов, которые должны в этих ситуациях образовываться, видеть, понимать и восстанавливать один и тот же объективированный, а следовательно, и нормированный смысл. Я утверждаю, что каждый раз, когда возникает такая ситуация, то вместе с ней возникает рефлексия или, во всяком случае, появляется потребность в рефлексии.

А соответственно этому, если мы хотим проанализировать и объяснить сущность рефлексии, то мы должны обращаться к анализу подобных ситуаций. Именно в этом состоит суть рефлексии, а особые и специфические процедуры работы нашего сознания, которое «сознает себя», «разделяется» и т.п. - все это вторичные или какие-то энные отблески подлинной рефлексии, это ее лжебытие. Подлинный и реальный механизм всех этих процессов сознания заложен не в нем самом, а во внешней организации деятельности, в тех самых ситуациях кооперации, которые я выше описал.

Ругая, таким образом, сознание и его механизмы, я ни в коем случае не хочу умалять их значения.

Назначение сознания состоит в том, чтобы производить смыслы, и производить их довольно произвольно или свободно. Именно поэтому процессы смыслообразования зависят в первую очередь от позиций и позиционной организации деятельности. Важная составляющая человеческого развития состоит как раз в том, чтобы производить как можно больше смыслов и как можно более различающихся. И было бы неверно требовать какого-то единообразия

смыслов - это бы означало уничтожение «интеллигенции» в смысле Фихте. Но сами по себе свободные, произвольно созданные смыслы не дают ни объективности, ни истины. Поэтому они еще должны быть потом объективированы и проверены на истинность. Эта работа теснейшим образом связана с обобществлением и интеграцией «мира». Объекты и объектное поле создаются и служат нам в качестве общего плацдарма человеческой деятельности. Они суть инварианты всех наших разнообразных смыслов. Произвольно и свободно создаваемые смыслы должны быть

затем приведены к этим объектам и объектности. Но предварительно эти смыслы должны быть созданы, и они должны быть достаточно разнообразными.

Таким образом, за счет «многошажности» и многоступенчатости деятельности достигается одновременно необходимый уровень свободы и необходимый уровень общей для всех необходимости. Всякая попытка трансформировать этот механизм, уменьшив в нем число опосредствующих плоскостей, ухудшает и может быть даже совсем разрушает налаженные машины

деятельности и эволюции.

Расходиться в образовании смыслов и затем вновь сходиться и интегрироваться в создании объектов и объектности - такова судьба людей.

После этих замечаний, выражающих суть моего понимания рефлексии, я могу вернуться как бы несколько назад и более подробно обсудить те моменты нашей исследовательской работы, в которых формировалось указанное представление о ситуациях, порождающих рефлексию, о сути и механизмах самой рефлексии.

В дискуссиях, которые происходили у нас в 1964–1966 гг., мы постоянно обсуждали ситуации, в которых субъект выходит за пределы своего непосредственного знания, за пределы противостоящей ему объектности и образует новое знание о новом объекте - обо всей своей деятельности в прежней позиции. Сейчас я могу уже указать на многие недостатки такого представления. Во-первых, как нетрудно видеть - и я уже мельком говорил об этом, мы исходили, по сути дела, из индивида, его видения мира, его внутренней точки зрения и фиксировали, прежде всего как некоторый сознательный и

психологический факт, разрыв границ этого видения, смену одного объекта на объект принципиально иного типа. Во-вторых, на этом этапе анализа мы не видели принципиальной и решающей роли знака, текста в этой ситуации и различий понимания этого текста из разных позиций, т.е. не видели той самой процедуры сведения разных смыслов к единой объектности, которую я выше охарактеризовал как составляющую суть и ядро рефлексии. Эти два момента в те годы были общими для нас с В.А.Лефевром, и он и я, как мне представляется, исходили здесь из

одного общего представления.

Суть же разногласий между нами заключалась в том, что В.А. Лефевр выделял в акте рефлексии момент появления на «табло сознания» индивида - изображения его деятельности, самого индивида и «табло сознания», а я выделял в акте рефлексии момент перехода от одного объекта - объекта деятельности индивид, а принимающего сообщение к другому объекту - самой деятельности индивида, объекту, объемлющему первый. Из этого вытекали два совершенно разных представления о продуктах и результатах рефлексии, а

также о возможных линиях ее разворачивания. У меня содержательный смысл рефлексии сводился к тому, что появлялись все более широкие системы объектов, объемлющие предшествующие системы - проблема рефлексии сводилась к проблемам организации онтологии, возникающей первоначально по принципу «матрешки». У В.А. Лефевра содержательный смысл рефлексии сводился к появлению в образе на табло сознания образа образа, потом образа образа образа и т.д. - проблема рефлексии приобретала ярко выраженный

эпистемологический и логический характер. Сейчас, конечно, я могу зафиксировать не только различие наших подходов и представлений, но могу также показать, как они были связаны друг с другом и как одно представление может быть переведено в другое. Но все это не уменьшает значения, возникшего в тот период расхождения в подходах - оба подхода, как показала дальнейшая история, влекли за собой конструктивные продолжения и эти продолжения, были существенно различными.

Кроме того, вокруг этих двух типов изображений, а точнее, на

сопоставлении их друг с другом было зафиксировано много системных парадоксов, в частности, очень важные парадоксы, связанные с понятиями «объемлемости», «включения», «отображения» и «ассимиляции». Все они в свою очередь были связаны с противопоставлениями и соотношениями материала и функций разных систем. Например, у Лефевра табло сознания составляло по материалу лишь часть всей системы деятельности, но оно вместе с тем отображало в себе всю систему и несло еще кое-что дополнительно, поскольку было возможно

дальнейшее углубление изображений
- появление изображения
изображения и т.д.; таким образом,
часть системы оказывалась равной
всей системе или даже была
«больше». Именно все эти
парадоксы, нерешенность проблемы
системных категорий и, в частности,
неясность понятия «включенности»,
были тем, что не могло меня
примирить с представлениями и всей
концепцией В.А. Лефевра. Я
противопоставлял его схемам и их
понятийному оформлению свои
онтологические схемы поглощения
одного объекта другими и весьма
правдоподобную интерпретацию

этих схем в понятиях объекта (и предмета) деятельности и самой деятельности. При этом я, конечно, понимал, что такое представление схватывает лишь одну сторону рефлексии, но у меня не было достаточного осознания важности всех других, не учтенных в этом представлении сторон рефлексии. Сводя все только к онтологии и онтологическим взаимоотношениям, я нарушал целый ряд методологических принципов, сформулированных мной самим и, в частности, принцип, что объект знания всегда создается и формируется самим знанием;

поглощение объекта деятельности деятельностью рассматривалось мной изолированно, само по себе, как некоторый объектный факт, вне связи с проблемой объединения и синтеза тех знаний, в которых эти объекты фиксировались. Все это, конечно, очень обедняло действительную проблематику рефлексии и рефлексивных процедур. Изображение В.А.Лефевра в противоположность этому имело то преимущество, что оно выдвигало на передний план проблему связи или соотнесения самих образов и знаний; но оно, как я уже сказал, имело

недостатки в категориальном оформлении самого предмета.

Для развития моих представлений было очень важно, что хотя и я, как уже было сказано, тоже исходил из индивида и процесса расщепления его сознания, но в самих моделях и онтологических изображениях, которыми я пользовался, проблема рефлексии выступала как чисто объективная, не имеющая никакого отношения к субъективности. И, наверное, именно эта сторона моих моделей повлекла и потащила меня дальше по их собственной логике, в обход той субъективности, которая

была заложена в исходном представлении.

Поскольку в непосредственной связи с онтологически представленными картинами объекта все время витало представление о переходах действующего и мыслящего индивида из одной позиции в другую, а эти переходы двухсторонни и взаимнообратимы, постольку я очень скоро стал добавлять к «рефлексивному выходу» индивида из «второй» позиции в «третью» также еще «рефлексивное вхождение» или «рефлексивное возвращение» индивида из «третьей» позиции во «вторую». Именно эта

вторая процедура - рефлексивного
возвращения - привела затем к
пониманию того, что мы имеем
здесь дело с особым типом
кооперативной связи между «второй»
и «третьей» позициями. Рефлексия
стала трактоваться как особый вид
кооперации, причем ядром и сутью
процесса рефлексии, естественно,
стала именно вторая процедура, т.е.
«рефлексивное возвращение», а
первая процедура, т.е.
«рефлексивный выход», стала
рассматриваться лишь как условие и
предпосылка самой рефлексии. Это
была очень важная трансформация
представлений, ибо в исходном

пункте, как вы помните, рефлексия была введена благодаря выходу деятеля из «второй» позиции в «третью», и «третья» позиция называлась «рефлексивной» не потому, что предстоял возврат из нее во вторую позицию, а потому, что она как бы прорывала границы «второй» позиции и выводила за ее пределы, в третью позицию.

Лишь в последние два года я понял, что проблему рефлексии надо вводить и определять независимо от процедуры рефлексивного выхода, а подобно тому как я вводил ее сейчас, через ситуацию коммуникации, множественность разных пониманий

текста, функционирующего в этой ситуации, и через необходимость приведения разных смыслов к единой и общей для всех индивидов объектности, т.е. вводить как проблему кооперации в определенных условиях в ее чистом виде. В этой связи я в первые понял, что вне единства текста и требования единства или однозначности понимания его из разных позиций проблема рефлексии вообще теряет всякий смысл и определенность.

Формулируя это утверждение, я, по сути дела, противопоставляюсь всем тем трактовкам рефлексии, в которых она рассматривается как проблема

образов в сознании, как проблема ассимиляции одной деятельностью других, как проблема расщепления сознания на непосредственное и рефлексивное, хотя вместе с тем я признаю, что в своих развитых формах рефлексия может выступить и таким образом. Все это будут вторичные проявления рефлексии, а в своем исходном пункте это - проблема единства нескольких разных смыслов и пониманий одного текста.

Вы уже поняли, я надеюсь, что я очень резко противопоставляю друг другу смысл и содержание, или «объективное содержание». Смысл -

это то, что возникает при понимании текста, а содержание или объективное содержание - это то, что создается благодаря мышлению и вводится в процессы понимания для того, чтобы придать им всеобщность и единую объективную определенность; поэтому содержание выступает, с одной стороны, как нечто, отличное от смысла и противостоящее ему, с другой стороны, как нечто, включаемое в процесс смыслообразования, придающее смыслу тот или иной характер и расчленяющее его, растаскивающее на «объективное», «необходимое» и

«субъективное», «произвольное», а с третьей стороны это компонента и составляющая смысла («испорченного» мышлением).

При этом надо подчеркнуть, что само содержание создается мышлением несколькими разными способами, что это содержание по-разному включается в процесс смыслообразования, а соответственно этому рефлексия получает несколько разных линий своего развития - в зависимости от способов организации «рефлексивного возвращения»; в принципе эти линии разного развития рефлексии,

соответствующие способам и формам ее завершения, можно найти в истории человеческого мышления и науки. А соответственно этому разделится и будет развиваться по нескольким линиям сама научно-исследовательская проблематика рефлексии, предметы ее изучения и описания.

Обсуждая весь этот круг вопросов, мы должны, прежде всего, обратиться к анализу тех средств, которые находятся в распоряжении индивида во «второй» и «третьей» позициях, ибо именно различие и соотношение этих средств определяют осуществление и

развитие самой рефлексии.
Поскольку мы определили
рефлексию как объединение и
интеграцию разных смыслов на базе
единого объектного поля, и,
следовательно, должны вводить это
объективное поле, то мы будем это
делать либо на базе и с помощью
средств «третьей» позиции, либо на
базе и с помощью средств «второй»
позиции, либо же - вариант,
требующий расширения и развития
самых схем кооперации и
коммуникации, на базе какой-то
иной группы средств,
принадлежащих какому-то внешнему
индивиду. Но какой бы из этих

вариантов мы ни выбрали, каждый раз рефлексия будет сниматься и как бы умирать в этих средствах. При этом каждый раз, за счет объединения разных позиций, представления индивидов о ситуации - это либо представления «второй» позиции, либо представления «третьей» позиции, будут разворачиваться и развиваться; и именно в этом разворачивании и развитии представлений будет сниматься и умирать рефлексия. Можно сказать, что она будет переходить в логику разворачивания соответствующих представлений.

Сейчас мне представляется, что интенсивно обсуждавшаяся нами тема о конфигурировании разных знаний и представлений объекта по сути своей теснейшим образом связана с проблемой рефлексии. Это тот самый случай, когда ни одна из сопоставляемых и связываемых позиций не может быть ассимилирована другой. В подобных случаях приходится искать и вырабатывать какие-то новые представления и какую-то новую точку зрения, которая по своим средствам была бы достаточно мощной для того, чтобы объединить на базе единого объектного поля

другие представления, скажем, выработанные во «второй» и «третьей» позициях. Мы обсуждали и решали проблему конфигурирования и конфигулятора в методологическом и онтологическом планах, не анализируя и не описывая ее в схемах рефлексии и ее онтологического или логического свертывания. Именно поэтому многие аспекты деятельности конфигурирования оставались для нас скрытыми и были выявлены лишь в самое последнее время (и, наверное, еще отнюдь не до конца).

Очень важным при анализе рефлексии, и в особенности ее

последнего, решающего звена, является различие форм фиксации знания, в первую очередь - внешне выраженных, экстериоризованных, и внутренних, не экстериоризованных, с одной стороны, проходящих только в плане образов и переживаний сознания - с другой. Этот момент важен уже хотя бы потому, что только в первом случае мы сможем говорить о строго определенной логике соединения представлений, развертывания одних представлений с учетом других и т.п. Сейчас мне представляется, что в ходе всех философских дискуссий рассматривался только один аспект

рефлексии - рефлексия на уровне сознания, и только этот аспект рефлексии считался принадлежащим к рефлексивной проблематике. Если мы согласимся с этим, то поймем, почему философское обсуждение рефлексии не развивалось дальше и не перешло в научный анализ рефлексии: ведь анализ рефлексии на уровне сознания, т.е. анализ рефлексии исключительно в аспекте сознания, в принципе не может стать темой и предметом научных исследований. Соответственно этому, как мне кажется, можно утверждать, что все другие аспекты рефлексии - логика рефлексии,

синтез рефлексии и
непосредственных знаний на уровне
онтологических представлений и т.д.
и т.п. - никогда не рассматривались в
истории философии как
принадлежащие рефлексивным
процессам и соответствующей
проблематике. В принципе это
утверждение, как мне кажется,
остается справедливым несмотря на
то, что у Мейнонга в его «теории
предметности», у Brentano, у
Külppe и других представителей
Вюрцбургской школы, у Husserl
поднимались проблемы
объективации и есть даже отдельные
соображения о связи этих проблем с

рефлексией, но никакой логики или онтологии рефлексивных процессов в этих работах не было и они даже не намечались.

Наоборот, фиксируя факт рефлексии на уровне сознания и устанавливая его органическую и необходимую связь с тем, что я выше задавал как специфически рефлексивную ситуацию и связь кооперации, показывая, что суть рефлексии заключена в процедурах и способах сведения смыслов к единому объектному полю интеграции их на этом объектном поле, рассматривая рефлексию на уровне сознания лишь как один момент рефлексии в целом,

причем как момент второго и третьего порядка, мы ставим перед собой совершенно новые и специфические задачи, мы впервые получаем возможность перейти к собственно научному изучению рефлексии, «схватить» ее на объективном уровне логики и онтологии.

На этом я хочу закончить свое сообщение, которое должно рассматриваться вами лишь как обзор некоторых проблем рефлексии, как своеобразное введение в проблематику. Я, конечно, не стремился дать ни только решения основных проблем рефлексии, но

даже исчерпывающего обзора точек зрения и подходов. Мне хотелось передать лишь самое общее представление о проблеме и самые общие моменты идеи, на основе которой, как мне кажется, можно было бы разработать программу изучения рефлексии.

Подытожу очень коротко основные положения, которые я формулировал, передавая эту идею.

Суть проблемы рефлексии, на мой взгляд, в вопросе о возможности кооперации индивидов во «второй» и «третьей» позициях при условии, что они по-разному понимают и не

могут ни понимать общий для них текст, выделяют и не могут ни выделять в нем разные смыслы.

Условием их подлинной кооперации является создание такого единого поля объективности, к которому могут быть сведены все порождаемые в разных позициях смыслы. Различие и разнообразие смыслов, создаваемых в разных позициях внутри систем деятельности, должно сниматься и снимается, как бы «сплющивается», с одной стороны, благодаря онтологическим картинам объекта, мира, а с другой стороны, благодаря определенным правилам,

определенной логике рассуждений и технике понимания текстов.

В разные исторические эпохи создаются разные интегрирующие картины мира. В эпоху Аристотеля это - родо-видовая картина, потом в дополнение к ней появляется представление о субстанциях, землях, еще дальше на роль единой онтологической картины мира начинают претендовать молекулярно-кинетические представления, потом складывается, по сути дела, плюралистическая картина мира разных наук и т.д. и т.п. И каждый раз соответственно этим картинам мира создается

определенная логика,
подстраивающаяся к ним и
исходящая из них, можно сказать, в
каком-то смысле дополняющая их.

Развитие онтологии мира и логики
происходит параллельно развитию
системы кооперации, умножению
разных позиций в них и
соответственно изменению способов
связи между позициями. Структуры
кооперации, картины объектов и
логика, или операции деятельности,
составляют три основных оси
репера, конституирующего
деятельность. Рефлексия
развертывается как бы на этом
репере, она связывает его оси, и за

счет своего функционирования развивает и разворачивает каждую ось соответственно другим.

Поэтому существуют два дополняющих друг друга аспекта рефлексии. Один аспект - это механизм самой рефлексии, он может быть представлен как бессодержательный и формальный, и в этом плане он очень прост, можно даже сказать, примитивен. Другой аспект рефлексии - это все те содержательные изменения, которые происходят на осях названного выше репера. В этом аспекте рефлексия не может быть отделена от всего неимоверно сложного процесса

исторической эволюции и развития, всех этих содержаний. Этот второй аспект составляет подлинную суть проблемы рефлексии, но он не может быть решен одномоментно, раз навсегда. С этой точки зрения и в этом аспекте проблема рефлексии является вечной, она, по сути дела, совпадает с проблемой истории человеческого мышления, науки и культуры. Иначе говоря, в первом аспекте проблемы рефлексии нет и не может быть, поскольку эта проблема уже решена. Остаются только проблемы снятия, завершения рефлексии. Но это есть по сути своей проблема организации единой

картины мира и единой логики
человеческой деятельности, единой
при одновременном сохранении
множественности.

На этом я кончил. Благодарю вас за
внимание.

Отрывки из обсуждения доклада

Лефевр. Если оставить в стороне
внешний каркас схемы,
изображенной Г.П.Щедровицким, то
во всем остальном мои
представления о рефлексии и
представления Щедровицкого
являются совершенно разными. Мне
представляется, что понятие

рефлексии находится в принципиальной оппозиции к понятию деятельности. На мой взгляд, этот момент был зафиксирован, по крайней мере, уже у И.Канта. Акт рефлексии в кантианском смысле - это обретение свободы. Поэтому понятие свободы необходимо для того, чтобы понять, что такое рефлексия. Но когда Г.П.Щедровицкий рассматривал понятие рефлексии на разных этапах своей работы, он никогда не связывал его с понятием свободы.

Перефразируя Архимеда, я мог бы сказать: дайте мне рефлексию и я разрушу любую теорию, в том числе

любую теорию деятельности. Акт рефлексии освобождает субъекта от всякой определенной операциональности. Когда я пользуюсь рефлексией, то я могу следовать приемам и принципам теории деятельности, а могу не следовать им, могу их отбросить, преодолеть. Более того, сам материал деятельности перестает быть неременным условием и предпосылкой рефлексии. Но тогда мы должны спросить: а что все-таки существует и остается существовать, что нельзя нарушить, что является тем инвариантом, который нельзя нарушить даже тогда, когда он сам

становится предметом и объектом рефлексии? Что является тем, над чем рефлексия поднимается и что она тем не менее не может преодолеть, оставаясь всегда и всецело в его рамках? Вот в чем, на мой взгляд, заключается проблема.

Мы в какой-то степени эту проблему решили. Мы поставили вопрос, каким образом описать свободу. Мы знаем сегодня только один способ описания свободы - это описание ограничений, наложенных на нее. Мы должны научиться точно и четко регистрировать ограничения. Рефлексивные многочлены, которые мы ввели и развертывали в наших

исследованиях, - это один из способов регистрации ограничений. Смысл подобных многочленов может быть передан в высказываниях, скажем, такого типа: перед X нет и не может быть картины, которая имеется перед Y . Другие многочлены имеют другое содержание, но тот же самый смысл - смысл ограничения. Ограничения могут фиксироваться в позитивной или негативной форме. Во всех случаях они остаются ограничениями.

Рефлексивный анализ - это попытка зарегистрировать законы жизни подобных ограничений. Акт рефлексии - это изменение статуса

свободы. Операторы осознания вводятся в основном для того, чтобы выделить те классы структур и такие типы актов рефлексии, при которых статус свободы оказывается неизменным. Именно поэтому наши многочлены позволяют исследовать среди прочего разные формы религиозного мышления. Существует всегда строго определенный персонаж, который внутри человека заменяет позицию. Казалось бы, актом рефлексии это можно уничтожить. Но на деле оно не уничтожается. В целом структура акта изменяется, но определенные характеристики ее остаются

неизменными. Иначе говоря, по отношению к определенным типам работы те или иные операторы осознания оказываются нейтральными. Наше продвижение вперед в изучении проблемы заключалось в том, что удалось выявить определенные законы ограничений. Конечно, эти законы в известном смысле идеализированы. При интерпретации наших схем на социальную реальность придется учитывать многие дополнительные процессы, которые никак не будут связаны с рефлексией. Но сами законы, в очищенном виде выделить удалось.

Вот, собственно, все, что я хотел сказать. Мне схема, предложенная Г.П.Щедровицким, близка, она так или иначе нами обсуждалась, мы видим путь изучения рефлексии и какая-то часть этого пути нами уже пройдена. Здесь возникает много интересных и тонких задач, как пограничных с психологией, так и собственно логических - я больше склонен относить всю эту проблематику к логике. Отмечу еще, что нам удалось выделить несколько патологических актов рефлексии, когда происходит выпадение определенных схем, причем это выпадение принципиальное: когда

работают определенные операторы осознания, то некоторые схемы вообще не могут возникнуть.

Подобные вещи можно констатировать как в клинике, так и в «живой» реальности, а в целом я получил большое удовольствие от доклада, во всяком случае, он пробуждает мысль.

Чернов . Возможно ли рефлексивное отношение человека к природе или же к самому себе?

Щедровицкий. В той мере, в какой природа оказывается втянутой в деятельность и выступает как материал или элемент систем

деятельности, возможна рефлексия также и по отношению к природе - ибо я говорил, что рефлексия возможна по отношению к любому элементу деятельности.

В аналогичном плане возможно рефлексивное отношение человека к самому себе, ибо и человек является лишь материалом и элементом систем деятельности. Здесь надо иметь в виду ту трактовку системы, на которой я выше специально останавливался: ведь мы начинаем описание системы с фиксации некоторых процессов, а рефлексия является одним из процессов, вместе с тем определенным

механизмом, определенной связью или структурой в деятельности, и она может охватить любые элементы в системе деятельности; образно говоря, она «ползет» и распространяется, захватывая самые разные элементы, если вы спрашиваете об ограничениях в отношении тех или иных элементов, то я должен ответить, что этот вопрос мы пока не рассматривали. При первом подходе мне кажется, что возможны лишь временные ограничения на рефлекссию, а системных ограничений не будет.

В вашем вопросе может содержаться и другой смысл: в какой мере

процессы и связи рефлексии могут реализоваться на отдельном человеке, или, что то же самое, осуществляться одним человеком. По этому поводу я могу сказать, что современный изощренный человек один за счет присвоенных им механизмов мышления может имитировать связи кооперации любой сложности. Это значит, что он без труда будет имитировать любые и всякие рефлексивные процессы.

Лефевр. Мне хочется сделать еще то утверждение, что сегодня я не вижу других форм и способов описания

свободы кроме тех, которые были развиты в наших схемах рефлексии.

Щедровицкий . Я не вижу в сделанных вами утверждениях чего-либо нового по сравнению с тем, что уже давно было зафиксировано в философии. Вы, наверное, хорошо знаете, что Ф.Энгельс, обсуждая эту тему, писал, что свобода - это познанная необходимость.

Лефевр. Мне представляется, что проводя эту параллель, вы совершаете подлог, и притом - грубый. Я не понимаю, причем здесь познанная необходимость. Сами

ограничения это не необходимость, которая должна отражаться...

Щедровицкий . Но ведь все дело в том, что когда Энгельс говорил о познанной необходимости, то он имел в виду именно ограничения, те ограничения, которые человек устанавливает для себя, извлекая их из чего-то, лежащего вне его сознания - может быть из природы, может быть из деятельности, может быть из социальной организации, в принципе неважно из чего, и фиксирует в знаниях. Из всего этого вы берете только один тип ограничений - ограничения,

вытекающие из структуры деятельности человека. Но общее понимание всего дела у вас точно такое же, какое зафиксировано в формуле Энгельса.

Лефевр . Для меня не так важно согласование с классикой. Для меня это куда менее существенно, чем для вас...

Щедровицкий . Мне кажется, что во всех случаях хорошо знать, кого повторяешь.

Лефевр . Во всяком случае до сих пор я не знаю другого способа описания свободы, кроме как через

описание ограничений. Теория деятельности, на мой взгляд, может быть создана лишь тогда, когда она сможет раскрыть те механизмы активности, которые протекают в рамках некоторых рефлексивных структур. Меня иногда упрекают в том, что я фиксирую рефлексивные структуры, но не фиксирую некоторые законы вывода или, скажем, законы решения задач и законы получения новых знаний, которые генерируются в рамках рефлексивных структур. На мой взгляд, сегодня мы не имеем никаких средств, чтобы говорить о подобных законах. Я даже не уверен в том, что

могут существовать некоторые законы, скажем, операциональной активности, сравнимые по своей общности с рефлексивными структурами.

Чернов. О какой свободе вы говорите - свободе от чего?

Лефевр . Здесь не имеет смысла говорить «от чего» - это свобода выбора: хочу - сяду, хочу - возьму мел и напишу, но могу и не захотеть все это делать. Но все это я могу делать, поскольку у меня есть картина той ситуации, в которой я живу, и меня самого как элемента этой ситуации. Теория деятельности сможет стать

наукой только тогда, когда она будет отвечать на вопросы о механизмах человеческой активности, о механизмах свободы, на вопрос, почему мы сделали то или иное. Но рефлексивный анализ - я повторяю это, может фиксировать лишь ограничения и законы изменения этих ограничений.

Чернов. Вы совершенно очевидно противоречите самому себе: сначала вы, по сути дела, утверждали, что свобода фиксируется вами только через ограничения, следовательно, отрицательно, вы говорили о том, что вы фиксируете изменения этих

ограничений, а когда я стал спрашивать вас конкретно, что же фиксируют эти ограничения, то вы все перевернули и стали характеризовать свободу саму по себе, как будто эта свобода есть реализация ваших ограничений.

Лефевр . Давайте лучше я дам вам задачу, давайте обсуждать все на уровне конкретной задачи. Представьте себе, что в некоторый город приехал бродячий цирк. Он вывесил плакаты, что завтра, в четверг состоится представление. Жители города разошлись по своим домам и сели в глубокие кресла.

Предположим также, что по каким-то причинам каждый из них догадался, что представления не будет. А потом, через пятнадцать минут, местное радио сообщило об отмене циркового представления. Я спрашиваю, получил ли каждый житель города какую-то новую информацию по радио. Вы, конечно, ответите, что он не получил новой информации и это будет ошибочный ответ. Вам чужда эмпирия рефлексии. Дело в том, что после сообщения каждому стало известно, что каждому стало известно, что представление отменяется. По сути дела, я исходил из определенного

рефлексивного ограничения и вы, заимствуя позицию человека в кресле, приняли это ограничение. До сообщения человек имел знание-догадку, относимую им к представлению, но он не знал и не мог знать, что у других жителей города может быть или имеется такое же знание, как у него. Сообщение по радио не изменило его отношения к цирковому представлению, но оно изменило его представление об отношении других жителей к этому цирковому представлению. Пользуясь нашим языком, мы бы сказали, что у него изменился рефлексивный многочлен.